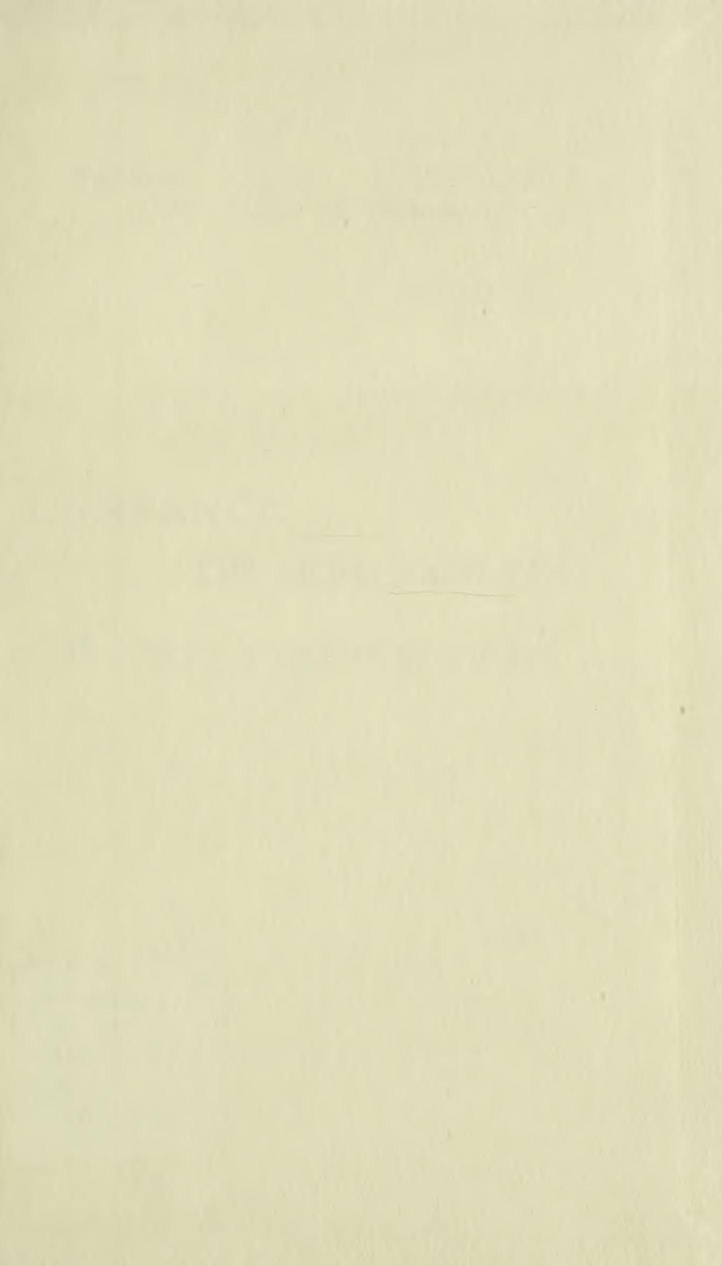
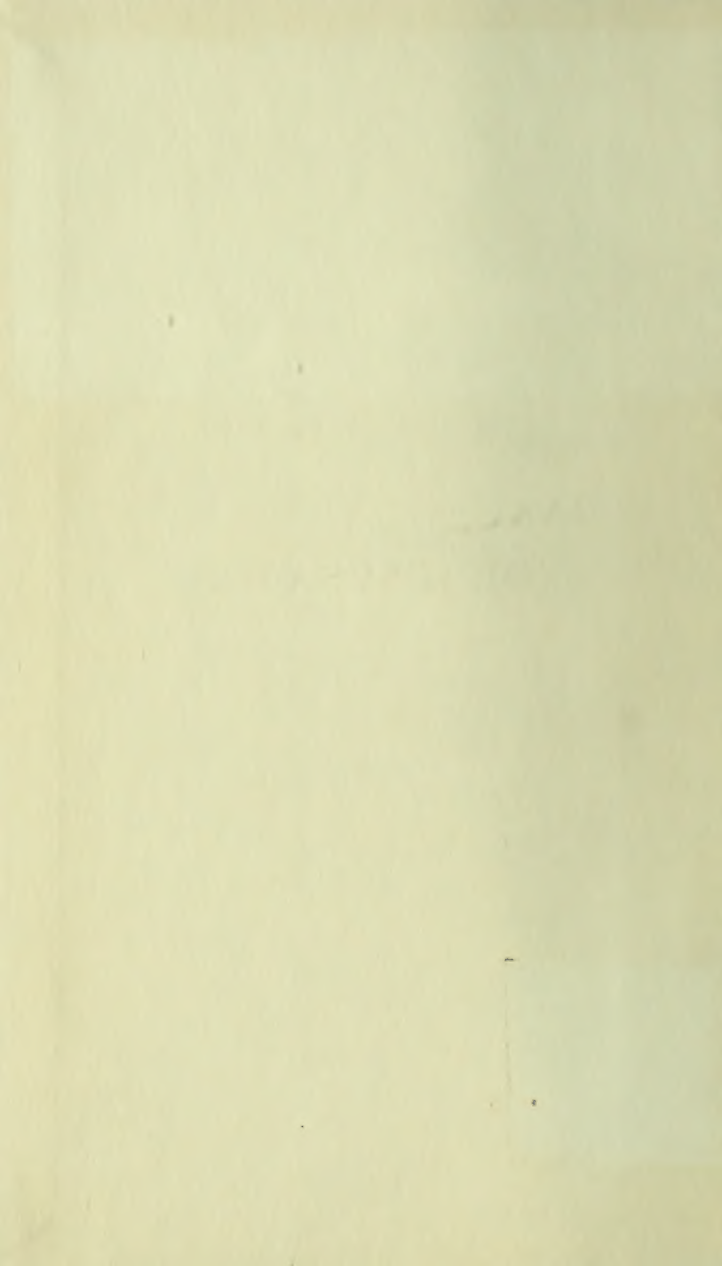






L'ENFANCE DE JÉSUS-CHRIST

D'après les Evangiles Canoniques

NIHIL OBSTAT

J. LEBRETON.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 17ª Decembris 1907.

G. LEFEBVRE,
Vic. Gén.

BIBLIOTHÈQUE APOLOGÉTIQUE

L'ENFANCE DE JÉSUS-CHRIST

D'APRÈS LES ÉVANGILES CANONIQUES

suivie d'une étude sur

LES FRÈRES DU SEIGNEUR

PAR LE

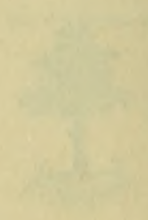
P. A. DURAND, S. J.



PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
117, Rue de Rennes, 117

1908

DÉPÔT A LYON : *3, Avenue de l'Archevêché*



AVANT-PROPOS

On donne couramment aujourd'hui le nom d'*Evangile de l'Enfance* au récit qui remplit les deux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, en y joignant pour ce dernier la généalogie du chapitre troisième. Ils concernent la naissance et la vie de Jésus-Christ jusqu'à son baptême.

L'autorité de ces textes est particulièrement contestée ; volontiers on y voit une sorte de préhistoire évangélique, relevant de la loi formulée par Heyne dans la préface de son édition d'Apollodore : le mythe est à l'origine de toutes les histoires de l'antiquité. Ils se font rares dans les grandes universités d'Allemagne les professeurs qui n'ont pas biffé de leur *Credo* la croyance en la naissance virginale du Christ[1].

[1] « Deux évangiles contiennent à la vérité une préhistoire (histoire de la naissance); mais nous pouvons la tenir pour nulle, car alors même qu'elle renfermerait, comme il semble bien, des choses dignes de foi, nous devrions les considérer comme sans signification pour notre but. » A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 20.

Et même, sont-ils nombreux dans l'Eglise évangélique les pasteurs qui tiennent encore la nuit de Noël pour une nuit historique ? Jusqu'ici, l'Eglise anglicane avait assez heureusement résisté au choc de la critique incroyante, mais il faut convenir que depuis une dizaine d'années le sentiment traditionnel perd du terrain à Oxford et à Cambridge. Les « parsons », qui ont charge de l'âme populaire, se ressentent du fléchissement des croyances dans les hautes régions universitaires.

L'Eglise catholique n'a rien à redouter pour son dogme. Le plus humble des fidèles sait que, sous peine de faire naufrage dans la foi, il doit croire de cœur et professer de bouche, avec le symbole des Apôtres, que « Jésus-Christ a été conçu du Saint-Esprit et qu'il est né de la Vierge Marie ». La précision et la fermeté de sa croyance n'empêchent pas le catholique qui lit de percevoir le bruit du combat faisant rage autour de lui ; et d'instinct il sent le besoin de se mettre en garde. Quelles raisons historiques a-t-il de retenir dans son intégrité, le dogme chrétien que les protestants libéraux dilapident de gaîté de cœur ? Notre modeste étude a pour but de l'aider à donner une réponse à cette question.

Comme l'intérêt culminant de l'Evangile de l'Enfance repose sur le fait qu'on nous y re-

présente le Christ naissant d'une Vierge-Mère, c'est à démolir cette croyance que s'emploie avant tout une critique qui se dit indépendante, bien qu'elle soit en effet asservie au vieux préjugé du naturalisme. Aussi ferons-nous de la naissance virginale l'objet principal de nos recherches. Les autres questions sont ici secondaires ; elles viendront, comme d'elles-mêmes, se ranger autour de ce point central.

Le lecteur voudra bien se souvenir des difficultés spéciales que l'apologiste rencontre dans l'Evangile de l'Enfance. Il s'agit de faits dont les évangélistes n'ont pas été témoins; peut-être même que les témoignages dont ils dépendent ne prennent pas avec les événements un contact aussi immédiat que le reste de l'histoire évangélique. A cela vient s'ajouter que, par leur nature même, ces faits primitifs n'ont eu qu'un nombre limité de témoins, et qu'ils se sont passés à une époque où l'attention publique n'était pas encore fixée sur Jésus de Nazareth.

Une autre circonstance dont il faut tenir compte, c'est qu'ici, plus encore qu'ailleurs, l'attaque a pour complices l'ignorance et l'insouciance du lecteur. En exploitant son attrait pour les solutions simples et faciles, en faisant appel à sa mentalité d'occidental du vingtième siècle, il est aisé de l'émouvoir par l'objection.

On lui dit : Comment se faire à l'idée que Jésus soit né d'une vierge? Pour admettre une telle merveille, il faudrait des preuves irréfragables. Or, le fait n'en comporte pas. Et puis, les premiers témoins ignorent la naissance virginale ; bien plus, les évangiles nous représentent Jésus comme le fils de Joseph. Marie toujours vierge ? Mais le Nouveau Testament nous parle en maints endroits des frères du Seigneur !...

L'apologiste a beau rappeler les mœurs et la langue des anciens Juifs, qui donnaient le nom de frère à un cousin, et tenaient la filiation purement légale pour aussi réelle que la filiation naturelle ; il a beau en appeler de la lecture sommaire des textes à une étude plus approfondie, en tenant compte non seulement de ce qu'ils affirment en termes exprès, mais encore de ce qui s'y trouve supposé ; ses explications, pour solides qu'elles soient, ne produisent pas sur beaucoup de lecteurs une impression décisive. A l'objection toute simple l'apologiste donne une réponse complexe et laborieuse ; il distingue, et l'on sait combien peu l'esprit public est préparé à saisir le sens et la portée des distinctions.

Le R. P. Lagrange en faisait hier encore la remarque, précisément à propos du sujet qui nous occupe. « Il est vrai que pour entendre

ces choses il faut une appréciation délicate de temps fort éloignés. M. Herzog jugera sans doute que c'est du « bavardage [1] ». M. H. Loriaux disait d'un cas analogue : « C'est égal! voilà une religion bien peu à la portée du pauvre monde, si, pour croire à la naissance virginale, il faut savoir « que le mot de *cousin* « n'existe pas dans les langues sémitiques [2] ». Ce n'est point la question. Le pauvre monde, — comme les savants d'ailleurs, — est guidé dans sa foi par l'autorité de l'Eglise. Mais, de ceux qui attaquent ses dogmes au nom de la critique, on peut bien cependant exiger une certaine teinture des langues et des usages anciens. Autrement, « le pauvre monde » pourrait s'y tromper. Des arguments comme celui de M. Herzog se donnent l'apparence de la rigueur, d'une allure simple et loyale. Nous sommes obligés pour y répondre de recourir à des explications, et on répliquera « subtilités », « échappatoires », « bavardage ». On

[1] Le mot est de M. G. Herzog. Dans son article sur la conception virginale du Christ, *Revue d'Hist. et de Littér. religieuses*, 1907, p. 127, il traite de « pur bavardage » les explications proposées par les théologiens catholiques au sujet de Marc, III, 21, 31.

[2] *L'autorité des Evangiles*, par H. Loriaux, p. 53. Il n'est pas besoin de relever la confusion vraiment forte, que fait ici M. Loriaux, en parlant de la naissance virginale de Jésus, alors qu'il s'agit des « frères du Seigneur ».

fait hardiment appel à l'évidence : « clarté limpide », « les listes généalogiques croulent par la base », « il y a une explication, il n'y en a pas deux »... Il faut le dire une fois, c'est tabler sur l'insouciance des lecteurs. Le public ne peut juger que d'après ses propres critères ; or, il ne connaît plus guère aujourd'hui que la filiation physiologique, il songera d'autant moins à se mettre dans l'état d'âme d'un ancien, que l'écrivain lui en imposera davantage par son assurance. Des juges plus compétents, — trop exigeants sans doute, — estimeront que ces succès-là s'achètent trop bon marché [1]. »

Ce n'est pas tout. On attend parfois de l'apologiste plus qu'il ne peut et n'entend donner. C'est tout d'abord pour les croyants qu'il écrit : à l'effet de les maintenir dans leur foi, en faisant voir que l'objection n'est pas fondée, ou que, tout au moins, elle n'est pas telle, qu'elle doive ébranler en eux une certitude, légitimement acquise.

Quant aux incroyants, s'ils refusent de reconnaître toute valeur historique à l'Evangile de l'Enfance, parce qu'on y rapporte des miracles, avec eux, il n'y a pas d'autre apologie possible que de les renvoyer au problème fondamental du surnaturel : sa possibilité,

[1] *Revue biblique*, 1907, p. 448.

sa présence dans le monde. Exclure *a priori* l'existence des Anges, c'est se condamner d'avance à tenir pour légendaires des récits, qui nous les représentent apparaissant à Zacharie, à Marie et aux bergers de Bethléem.

Aussi bien, la vérité de l'Evangile de l'Enfance n'est pas nécessaire à la solution du problème fondamental sur la divinité du christianisme. Que Jésus soit né ou non d'une vierge, qu'il ait été adoré par les Mages, qu'on l'ait emporté en Egypte pour le soustraire à Hérode : autant de questions dont on n'a pas à se préoccuper dans le traité de la *Religion révélée*. L'unique point auquel on s'y attache, est d'établir, sur bonnes preuves, que le Christ est venu au nom de Dieu, pour nous enseigner avec autorité le chemin du salut.

L'autorité historique des Evangiles, prise en bloc, se passe pareillement d'une apologie victorieuse de l'Evangile de l'Enfance. Nous venons de dire que le témoignage purement humain de ces premiers chapitres ne se présente pas dans d'aussi bonnes conditions, que le témoignage sur lequel repose le récit de la vie publique de Jésus-Christ. Quand même nous aurions ici une préhistoire, en partie légendaire ou mythique, le reste du récit évangélique ne s'en trouverait pas, par le seul fait, discrédité. Il s'ensuivrait seule-

ment que nos évangélistes ne se sont pas montrés plus exigeants que les meilleurs d'entre les historiens profanes.

Est-ce à dire qu'il faille renoncer à toute justification critique de l'authenticité et de la vérité des textes qui concernent les origines et l'enfance de Jésus? Non, assurément; sans quoi, nous n'aurions pas pris la plume. Seulement, il importe de bien préciser d'avance la méthode et les limites de cette apologie.

L'histoire suffit à établir que nos croyances sur l'origine et l'enfance de Jésus-Christ rejoignent la foi chrétienne primitive, celle de la génération qui a vu paraître les évangiles canoniques.

De tout temps, l'Eglise orthodoxe a envisagé comme des réalités historiques la conception virginale du Christ, ainsi que les événements qui l'accompagnent dans le récit de saint Matthieu et de saint Luc. Ce faisant, a-t-elle eu tort ou raison? La question ainsi posée comporte une double réponse. La première a une portée d'ensemble, elle se fonde sur les preuves générales que le christianisme fait valoir en faveur de sa vérité. Si l'Eglise du Christ vient de Dieu, si, par une prérogative divine, sa foi est restée à l'abri de l'erreur, nous n'avons pas le droit de distinguer dans son symbole ce qui est à retenir

de ce qu'on voudrait laisser tomber, au nom de prétendues exigences de l'esprit moderne.

L'autre réponse plus directe, mais moins concluante sur tel ou tel point, consiste dans la justification historique du contenu de nos textes. Les faits qui s'y trouvent consignés présentent assez de garanties pour que leur vérité reste croyable, malgré le caractère merveilleux dont la plupart sont marqués. La continuité des témoignages, le contact qu'ils prennent avec les événements écartent l'hypothèse du mythe proprement dit ; mais, nonobstant ce jugement sommaire, le récit de l'Enfance soulève des difficultés de détail qu'une exégèse purement critique ne résoudra pas, à l'entière satisfaction de tous.

D'autre part, accorder la possibilité d'une intervention surnaturelle, ce n'est pas s'engager à admettre la réalité de tous les miracles possibles, mais de ceux-là seulement dont l'existence est dûment attestée. Et sur ce terrain, il se pose, même pour le croyant, plus d'une question, qu'on ne tranche pas en disant que les textes concernant l'Enfance sont inspirés et exempts de toute erreur. Encore faut-il connaître le sens et la portée exacte de ces textes. Par exemple, quelle valeur les évangélistes ont-ils reconnue aux généalogies de Jésus-Christ ? L'interprétation traditionnelle

ne fait pas de réponse ferme à la question. C'est un point, — et il n'est pas le seul, — qui relève des investigations de l'exégèse historique.

Nous avons divisé le sujet comme il suit : 1° Attaque et défense d'ensemble; 2° Histoire du dogme de la naissance virginale de Jésus-Christ; 3° Ses modernes adversaires; 4° Critique détaillée du texte évangélique; 5° Comparaison des Evangiles avec le reste du Nouveau Testament; 6° Crédibilité positive et valeur historique des textes canoniques concernant l'enfance de Jésus.

La présente étude n'est pas une simple reproduction des articles parus dans la *Revue pratique d'Apologétique* (d'octobre 1906 à juillet 1907). En maints endroits, nous avons remanié et complété notre texte primitif.

Pour permettre au lecteur de suivre aisément les discussions dans lesquelles nous aurons à entrer, nous donnons, tout d'abord, la traduction littérale des deux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, faite sur l'édition critique de Eb. Nestle (1906).

L'auteur tient à remercier M. Yves de la Brière et M. Louis Mariès, qui ont bien voulu surveiller l'impression de ce volume.

Ore Place, HASTINGS.

8 Septembre 1907.

TRADUCTION DU TEXTE

SAINT MATTHIEU

I

1. GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST, 1-16.

1 Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham[1].

2 Abraham engendra Isaac,
Isaac engendra Jacob,
Jacob engendra Juda et ses frères,
3 Juda engendra Pharès et Zara de Thamar,
Pharès engendra Esrom,
Esrom engendra Aram,
4 Aram engendra Aminadab,

[1] *βίβλος γενέσεως* *Liber generationis* se peut traduire par « généalogie ». L'appellation de Ἰησοῦς Χριστός est rarement employée dans les évangiles ; en dehors du présent passage elle se rencontre dans Marc, I, 1, dans Matthieu, I, 18 ; XVI, 21, — et encore les textes varient-ils pour les deux derniers passages. Dans Jean, I, 17, et XVII, 3, Χριστός semble déjà devenu un nom propre. Sur Χριστός et υἱὸς Δαυείδ, titres messianiques, on peut lire Dalman, *Die Worte Jesu*, pp. 237-266.

Aminadab engendra Naasson,
Naasson engendra Salmon,
5 Salmon engendra Booz de Rahab,
Booz engendra Obed de Ruth,
Obed engendra Jessé,
6 Jessé engendra le roi David.

David engendra Salomon de celle qui fut [la femme] d'Urie,
7 Salomon engendra Roboam,
Roboam engendra Abias,
Abias engendra Asa,
8 Asa engendra Josaphat,
Josaphat engendra Joram,
Joram engendra Ozias[1],
9 Ozias engendra Joatham,
Joatham engendra Achaz,
Achaz engendra Ezéchias,

[1] Entre Joram et Ozias trois intermédiaires ont été omis A s'en tenir au IVe livre des *Rois*, ce seraient Ochozias, Joas et Amasias, dont les noms se trouvent en effet introduits, à cet endroit, dans quelques manuscrits grecs et syriaques. D'après le Ier livre des *Paralipomènes*, III, 11, 12 (Sept.), Ozias est bien le fils de Joram; et, de la sorte, les trois rois omis seraient Joas, Amasias et Azarias. La divergence vient, semble-t-il, de ce que dans les Septante 'Οζίας (B 'Οζειά) désigne tantôt Ochozias et tantôt Azarias (= *Uzziah*, Ozias). Ces confusions ne sont pas rares dans la transcription grecque des noms hébreux. Cf. C. ALLEN, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel to S. Matthew*, 1907, p. 4.

10 Ezéchias engendra Manassé,
Manassé engendra Amon,
Amon engendra Josias,
11 Josias engendra Jéchonias et ses frères, au temps de la déportation à Babylone[1].

12 Après la déportation à Babylone, Jéchonias engendra Salathiel,
Salathiel engendra Zorobabel,

[1] Le Ier livre des *Paralip.*, III, 16, ne connait à Jéchonias qu'un frère nommé Sédécias. D'autre part, Jéchonias n'est pas le fils, mais le petit-fils de Josias. Enfin, cette seconde série de la généalogie (7-11) ne compte, dans le texte actuel, que treize noms, au lieu de quatorze, qu'elle devrait avoir, aux termes du v. 17 ; à moins de compter Jéchonias dans la seconde et dans la troisième série, ce qui est anormal et arbitraire. Pour ces raisons, on a conjecturé que, par une altération du texte primitif, le nom de Joachim (le fils de Josias) a été passé. Il faudrait donc lire : *Josias engendra Joachim et ses frères; Joachim engendra Jéchonias, au temps de la déportation de Babylone.* C'est en effet la leçon de quelques manuscrits grecs et syriaques, d'une époque relativement récente ; et il ne faudra pas perdre de vue que, d'après saint Irénée, III, XXI, 9, la généalogie de saint Matthieu représente saint Joseph comme le descendant de *Joachim* et de Jéchonias. La confusion aura été d'autant plus facile que Jéchonias s'appelle aussi *Joachin*. On peut voir la justification de ce sentiment dans TH. ZAHN, *Das Evangelium des Matthaeus*, 1905, pp. 48-56. Dans cette hypothèse, il s'agirait, au v. 11, de Joachim et de ses deux frères : Joachaz (=Sellum) et Sédécias (=Matthania), qui ont successivement régné en Juda ; un quatrième fils de Josias, du nom de Johanan, est resté sans histoire. Cf. IV *Rois*, XXIII,30-XXIV, 8; I *Paralip.*, III, 15.

13 Zorobabel engendra Abiud,
Abiud engendra Eliacim,
Eliacim engendra Azor,
14 Azor engendra Sadoc,
Sadoc engendra Achim,
Achim engendra Eliud,
15 Eliud engendra Eléazar,
Eléazar engendra Matthan,
Matthan engendra Jacob,
16 Jacob engendra Joseph l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qui est appelé Christ[1].

[1] La version syriaque des Evangiles, trouvée au Sinaï en 1894, porte au v. 16 : « *Joseph, à qui était fiancée la Vierge Marie, engendra Jésus qui est appelé Christ.* » Entre cette lecture et celle du texte reçu, on relève dans les manuscrits d'autres variantes, qui peuvent se ramener à deux types :

a) [Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν] τὸν Ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν représenté par cinq manuscrits du groupe dit de Ferrar, 346, 788, 543, 826, 828 ; par les anciens latins *a g*[1], *k* [*virgo* est omis dans *q*].

b) *Joseph, cui desponsata virgo Maria, Maria autem genuit Jesum* représenté par les anciens latins *c* [*b* cui desponsata *erat* virgo Maria, *virgo autem Maria* genuit Jesum], *d* cui desponsata virgo Maria peperit (Christum) Jesum ; et c'est à cela que revient la version syriaque dite de Cureton : *A qui était fiancée la Vierge Marie qui engendra Jésus.* — A lire K. Lake, dans *Journal of theological Studies*, 1899, t. I, p. 119 ; Rendel Harris, *Further Researches into the history of Ferrar group*, 1900, p. 7.

Nous discuterons en son lieu, ch. IV, laquelle de ces lectures peut être tenue pour primitive.

17 Il y a donc en tout, depuis Abraham jusqu'à David, quatorze générations ; et depuis David jusqu'à la déportation à Babylone, quatorze générations ; et depuis la déportation à Babylone jusqu'au Christ, quatorze générations.

2. LA CONCEPTION VIRGINALE DU CHRIST, 18-25.

18 Or, la naissance de [Jésus] Christ arriva comme il suit. Sa mère, Marie, qui avait été fiancée à Joseph, se trouva enceinte [par la vertu] de l'Esprit-Saint, avant qu'ils eussent habité ensemble[1]. 19 Joseph, son époux, qui

[1] Les anciens ne sont pas unanimes sur le point de savoir si Marie était mariée ou fiancée au moment de l'Annonciation ; les modernes tiennent en général qu'elle était seulement fiancée, et conséquemment ils entendent le verbe συνελθεῖν non pas des rapports conjugaux, mais de la *cohabitation* : Marie n'avait pas encore été introduite dans la maison de Joseph. Chez les Juifs, la jeune fiancée restait encore avec ses parents pendant un an, jusqu'au jour où elle était conduite en grande cérémonie dans la maison de son époux. C'était la principale cérémonie du mariage (*Deut.*, XX, 7). Cependant le contrat des fiançailles créait déjà le droit fondamental de l'union matrimoniale : il autorisait les noms de *mari* et de *femme*, et ne pouvait être rompu que par un écrit de répudiation, comme s'il se fût agi de mariage proprement dit. L'infidélité de la fiancée était punie comme un adultère ; d'autre part si la fiancée devenait mère, sans réclamations de la part de son fiancé, l'enfant était tenu pour légitime. *Deut.*, XXII-XXIV.

était un homme juste, et qui ne voulait pas la diffamer, résolut de la renvoyer en secret. 20 Comme il y pensait, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse ; car ce qui a été engendré en elle est [l'œuvre] de l'Esprit-Saint; 21 elle enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés.

22 Or, tout cela se fit afin que s'accomplît ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète, quand il disait : 23 *Voici, la Vierge concevra et enfantera un fils ; et on l'appellera Emmanuel*, — ce qui signifie « Dieu avec nous [1] ».

24 Réveillé de son sommeil, Joseph fit comme l'ange du Seigneur lui avait ordonné ; et il prit son épouse chez lui. 25 Mais, il ne la connut point, jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son fils [premier-né] [2] ; et il lui donna le nom de Jésus.

[1] Le texte hébreu d'ISAIE, VII, 14, porte littéralement : *Voici, la vierge est enceinte, elle enfante un fils et elle l'appellera Emmanuel.* L'évangéliste, plus soucieux du sens que des mots, se rapproche des Septante qui avaient traduit : *Voici, la vierge concevra et elle enfantera un fils, et tu l'appelleras Emmanuel.*

[2] La connaissance marquée par les mots οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν *non cognovit eam* est celle qui résulte de la consommation du mariage. — Le *Vatic.* et le *Sinait.* omettent πρωτότοκον *primogenitum,* qui est ici vraisemblablement une glose, empruntée à LUC, II, 7.

II

3. L'ADORATION DES MAGES, 1-12.

1 Jésus étant né à Bethléem de Judée, aux jours du roi Hérode, voilà que des mages arrivèrent d'Orient à Jérusalem, 2 disant : Où est le roi des Juifs, qui vient de naître ? car nous avons vu son étoile en Orient, et nous sommes venus l'adorer. 3 Ce que le roi Hérode ayant appris, il se troubla, et tout Jérusalem avec lui. 4 Et assemblant tous les Princes des prêtres et les Scribes du peuple, il s'enquit auprès d'eux où devait naître le Christ. 5 Or, ceux-ci lui dirent : A Bethléem de Judée ; car voici ce qui a été écrit par le prophète : 6 *Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es certes pas la moindre entre les principales villes de Juda, car de toi il sortira un chef qui doit paître Israël mon peuple* [1]. 7 Alors Hérode, ayant fait venir

[1] Dans le texte hébreu, la prophétie de MICHÉE, v, 1, porte littéralement : *Et toi, Bethléem Ephrata, tu es bien petite pour être comptée parmi les « milliers » de Juda* (les villes d'environ mille citoyens et, à ce titre, commandant aux bourgades des environs) ; *cependant de toi, il me viendra celui qui doit dominer en Israël.* Quelque libre que soit la citation, elle reproduit l'idée générale du texte, à savoir que de Bethléem sortira pour Israël un chef sans pareil, le Roi Messie. Le prophète met en relief la dispro-

secrètement les Mages, s'enquit soigneusement auprès d'eux du temps où l'étoile était apparue ; 8 et en les envoyant à Bethléem, il dit : Allez, informez-vous exactement de l'enfant; quand vous l'aurez trouvé, faites-le-moi savoir, afin que moi-même j'aille l'adorer.

9 Quant à eux, après avoir entendu le roi, ils partirent. Et voilà que l'étoile qu'ils avaient vue en Orient allait devant eux, jusqu'à ce que, arrivée au-dessus du lieu où était l'enfant, elle s'arrêta. 10 A la vue de l'étoile, ils se réjouirent d'une très grande joie. 11 Et entrant dans la maison, ils trouvèrent l'enfant avec Marie, sa mère, et, se prosternant, ils l'adorèrent ; puis, ouvrant leurs trésors, ils lui offrirent des présents : de l'or, de l'encens et de la myrrhe. 12 Et, avertis en songe de ne pas retourner vers Hérode, ils se rendirent dans leur pays par un autre chemin.

4. LA FUITE EN ÉGYPTE ET LE MASSACRE DES PETITS ENFANTS A BETHLÉEM, 13-18.

13 Quand ils furent partis, voici qu'un ange du Seigneur apparut en songe à Joseph, et lui

portion qu'il y a entre l'honneur fait à Bethléem et son peu d'importance politique, tandis que l'évangéliste tient les yeux attachés sur la gloire messianique, qui fait à la cité de David une place à part entre toutes les villes de Juda.

dit : Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et fuis en Egypte, et restes-y jusqu'à ce que je t'avertisse ; car Hérode va rechercher l'enfant pour le faire périr. 14 [Joseph] s'étant donc levé, prit l'enfant et sa mère, et se retira en Egypte. 15 Et il y resta jusqu'à la mort d'Hérode, afin que s'accomplît ce que le Seigneur avait dit par le prophète : *J'ai appelé mon fils d'Egypte*[1].

16 Alors Hérode, voyant qu'il avait été joué par les Mages, entra dans une grande colère, et il envoya tuer tous les enfants qui étaient à Bethléem et dans tous ses environs, de [l'âge de] deux ans et au-dessous, selon le temps dont il s'était soigneusement informé auprès des Mages. 17 Alors, s'accomplit l'oracle du prophète Jérémie, disant : *Une voix a été entendue dans Rama, des pleurs et des cris de douleur sans nombre : Rachel pleurait ses enfants, et elle ne voulait pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus*[2].

[1] L'évangéliste cite ici Osée, XI, 1, d'après le texte hébreu et non d'après les Septante, qui avaient traduit ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ.

[2] Jérémie, XXXI, 15. D'après l'hébreu : « *On entend une voix à Rama, lamentations, larmes amères : c'est Rachel qui pleure sur ses enfants, et ne veut pas être consolée sur ses enfants, car ils ne sont plus.* » On dirait que l'évangéliste cite de mémoire la traduction des Septante, XXXVIII, 15 : « *Une voix a été entendue dans Rama, [voix] de lamentations, de pleurs et de cris de douleurs : c'est Rachel qui pleure, sans vouloir se calmer, sur ses enfants ; parce qu'ils ne sont plus.* »

5. RETOUR D'ÉGYPTE A NAZARETH, 19-23

19 Hérode étant mort, voici qu'un ange du Seigneur apparaît en songe à Joseph, en Egypte, 20 et lui dit : Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et va dans le pays d'Israël, car ils sont morts ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant. 21 Joseph s'étant levé, prit l'enfant et sa mère, et vint dans le pays d'Israël. 22 Mais, ayant appris qu'Archélaüs régnait en Judée, à la place d'Hérode, son père, il craignit de s'y rendre ; et, averti en songe, il se retira dans les contrées de la Galilée ; 23 et vint habiter dans une ville appelée Nazareth, afin que s'accomplît ce qui avait été dit par les prophètes ; puisqu'il devait être appelé Nazaréen [1].

[1] De son vivant, Jésus était appelé couramment *le Nazaréen* : ὁ Ναζωραῖος, MAT., II, 23 ; XXVI, 71 ; LUC, XVIII, 37 ; JEAN, XVIII, 5,7 ; XIX, 19 ; ou bien ὁ Ναζαρηνός, MARC, I, 24 ; XIV, 67 ; XVI, 6 ; LUC, IV, 34. Cet adjectif est manifestement employé dans le même sens que la périphrase ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ *celui de Nazareth*, MAT., XXI, 11 ; JEAN, I, 45 ; *Act.*, X, 38. La communauté palestinienne des chrétiens fut tout d'abord appelée « la secte des Galiléens », *Act.*, XXIV, 5. Ce que ce nom contenait d'ironie et de mépris à l'adresse de Jésus et de ses disciples, saint Jean le donne à connaître dans la question de Nathanaël à Philippe : « Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth ? » JEAN, I, 47 ; cf. VII, 41. Un Christ de Nazareth de Galilée ! Quant à l'évangéliste, non seulement il ne rougit pas de son Christ *nazaréen*, mais il fait observer que les prophètes, notamment Isaïe, avaient prédit du Messie tout

SAINT LUC

I

1. PROLOGUE : LE DESSEIN DE L'ÉVANGÉLISTE, 1-4.

1 Puisque plusieurs ont entrepris de composer un récit des choses qui se sont accomplies parmi nous, 2 d'après ce que nous ont transmis ceux qui, dès le commencement, furent témoins oculaires et ministres de la parole ; 3 il m'a paru bon, à moi aussi, qui ai repris exactement toutes choses depuis l'origine, de t'en écrire un récit ordonné, excellent Théophile,

ce que ce nom voulait dire dans la bouche des Juifs ; le Christ devait apparaître humble, méconnu et méprisé. Or, Jésus a été tout cela ; et voilà pourquoi les Juifs l'ont rejeté ; voilà pourquoi aussi Dieu a voulu qu'il grandît et vécût à Nazareth, malgré sa naissance à Bethléem. Aussi bien, l'appellera-t-on Nazaréen, et ce seul nom dira le manque de prestige mondain qui est, d'après les prophètes, un des caractères du Messie véritable. De la sorte les mots Ναζωραῖος κληθήσεται ne sont pas une citation de l'Ancien Testament, mais une réflexion de l'évangéliste sur le surnom donné à Jésus par les Juifs ses contemporains. Cf. TH. ZAHN, *Das Evang. des Matthaeus*, pp. 112-117.

4 afin que tu reconnaisses la solidité des enseignements que tu as reçus.

2. UN ANGE APPARAIT A ZACHARIE POUR LUI ANNONCER LA NAISSANCE DE JEAN LE PRÉCURSEUR, 5-25.

5 Il y avait, aux jours d'Hérode, roi de Judée, un prêtre, du nom de Zacharie, de la classe d'Abia; et sa femme, qui était des filles d'Aaron, s'appelait Elisabeth. 6 Ils étaient justes l'un et l'autre devant Dieu, marchant sans reproche dans tous les commandements et ordonnances du Seigneur. 7 Et ils n'avaient point d'enfants, parce qu'Elisabeth était stérile; et ils étaient l'un et l'autre avancés en âge.

8 Or, il arriva qu'au temps qu'il s'acquittait devant Dieu de ses fonctions de prêtre, selon le tour de sa classe, 9 il fut appelé par le sort, d'après la règle de l'ordre sacerdotal, à entrer dans le sanctuaire du Seigneur, pour y offrir l'encens. 10 Toute la multitude du peuple était dehors, en prière, à l'heure de l'encens. 11 Un ange lui apparut, il se tenait debout à droite de l'autel de l'encens. 12 Et, en le voyant, Zacharie fut troublé; et la crainte le saisit. 13 Mais l'ange lui dit : Ne crains point, Zacharie ; car ta prière a été exaucée : ta femme Elisa-

beth t'enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jean. 14 Et il sera pour toi un sujet de joie et d'allégresse, et beaucoup se réjouiront de sa naissance; 15 car il sera grand devant le Seigneur. *Et il ne boira ni vin, ni liqueur enivrante* [1], et il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère. 16 Et il ramènera au Seigneur, leur Dieu, beaucoup des enfants d'Israël; 17 et lui-même, il marchera devant lui, avec l'esprit et la puissance d'Elie, *pour ramener les cœurs des pères vers les enfants* [2], et les indociles à la sagesse des justes, afin de préparer au Seigneur un peuple bien disposé 18 Et Zacharie dit à l'ange : A quoi reconnaîtrai-je cela? Car moi, je suis vieux, et ma femme est avancée en âge. 19 Et l'ange lui répondit : Je suis Gabriel, qui me tiens devant Dieu; et j'ai été envoyé pour te parler, et pour t'annoncer cette heureuse nouvelle. 20 Et voici que tu seras muet, sans pouvoir parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, parce que tu

[1] Ce sont les termes mêmes dont l'Ancien Testament se sert pour définir une des obligations du vœu du nazaréat, cf. *Lév.*, x, 9; *Nombres*, vi, 3; *Juges*, xiii, 4, 7, 14; *Sam.*, i, 11.

[2] Malachie, iii, 23, 24. « *Voilà que je vous envoie le prophète Elie, avant que ne vienne le jour de Jahvé, grand et terrible ; et il ramènera le cœur des pères vers les enfants, et le cœur des enfants vers leurs pères.* » La citation ne reproduit littéralement ni le texte hébreu, ni les Septante; mais elle est plus proche du texte.

n'as pas cru à mes paroles, qui s'accompliront en leur temps.

21 Cependant le peuple attendait Zacharie, et il s'étonnait qu'il s'attardât dans le sanctuaire. 22 Quand il sortit, il ne pouvait leur parler, et ils comprirent qu'il avait eu une vision dans le sanctuaire ; quant à lui, il leur faisait des signes, et il resta muet.

23 Et il arriva que, ses jours de service étant écoulés, il s'en retourna à sa maison. 24 Quelque temps après, Elisabeth, sa femme, devint enceinte; et elle se tint cachée pendant cinq mois, disant : 25 C'est ainsi que le Seigneur en a agi avec moi, le jour qu'il a jeté les yeux sur moi pour ôter mon opprobre parmi les hommes.

3. L'ANNONCIATION DE LA NAISSANCE DE JÉSUS, 26-38.

26 Au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, appelée Nazareth, 27 auprès d'une vierge fiancée à un homme nommé Joseph, de la maison de David; et le nom de la vierge était Marie. 28 Et [l'ange] entrant chez elle, dit : Salut pleine de grâce; le Seigneur est avec vous, [vous êtes bénie entre toutes les femmes][1].

[1] Le texte reçu porte ici, comme la Vulgate : *Vous êtes bénie entre toutes les femmes :* mais d'excellents

29 Mais celle-ci fut troublée par cette parole [1], et elle se demandait ce que pouvait signifier une telle salutation. 30 Et l'ange lui dit : Ne craignez point, Marie, car vous avez trouvé grâce devant Dieu. 31 Voici que vous concevrez en votre sein, et vous enfanterez un fils et vous lui donnerez le nom de Jésus. 32 Il sera grand et on l'appellera Fils du Très-Haut ; et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; et il régnera éternellement sur la maison de Jacob, 33 et son règne n'aura point de fin. 34 Marie dit à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ? 35 Et l'ange lui répondit :

L'Esprit-Saint viendra sur vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre ; c'est pourquoi [l'être] saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. 36 Et voilà qu'Elisabeth, votre parente, a conçu, elle aussi, un fils dans sa vieillesse ; et c'est déjà le sixième mois de celle qui était appelée stérile : 37 car *rien n'est impossible à Dieu* [2]. 38 Marie dit alors :

manuscrits, et des plus anciens, comme le *Vatic.* et le *Sinait.* omettent ce membre de phrase, qui se lit uniformément dans les textes et les versions au v. 42. Les mots εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν constituent, au v. 28, une leçon occidentale et syrienne.

[1] Le texte reçu, après A, porte ἰδοῦσα, que les Latins ont traduit par *cum audisset* ou *cum vidisset*.

[2] Dans une circonstance analogue il avait été dit à Abra-

Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole! Et l'ange la quitta.

4. MARIE VISITE ELISABETH, LE *Magnificat*, 39-56.

39 Marie s'étant levée, en ces jours-là, s'en alla en hâte au pays des montagnes, dans une ville de Juda. 40 Et elle entra dans la maison de Zacharie, et elle salua Elisabeth. 41 Et il arriva que dès qu'Elisabeth eût entendu la salutation de Marie, son enfant tressaillit dans ses entrailles, et elle fut remplie du Saint-Esprit ; 42 et elle s'écria d'une voie forte : Vous êtes bénie entre les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni ; 43 et d'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi? 44 Car voici que la voix de votre salutation n'a pas plus tôt frappé mes oreilles, que l'enfant a tressailli de joie dans mon sein. 45 Et heureuse celle qui a cru, car elles auront leur accomplissement les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur [1].

ham, au sujet de Sara : « *Y a-t-il pour Jahvé quelque chose de merveilleux?* » Μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα ; Sept. *Gen.*, XVIII, 14.

[1] On a tenté de donner à la salutation d'Elisabeth la forme rythmique, qui se remarque dans les autres cantiques de ce premier chapitre.

Bénie êtes-vous entre les femmes,
et béni le fruit de vos entrailles.

46 Et Marie dit[1] :
Mon âme glorifie le Seigneur,
47 et mon esprit tressaille de joie en Dieu, mon Sauveur,
48 parce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante.
Car voici que désormais toutes les générations me diront bienheureuse,

Et d'où me vient ceci
que la mère de mon Seigneur vienne à moi ?

Car voici que la voix de votre salutation n'a pas plus tôt frappé mes oreilles,
que l'enfant a tressailli d'allégresse dans mon sein.
Et heureuse celle qui a cru, car elles auront leur accomplissement
les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur.

[1] Le *Magnificat* se trouve attribué à Elisabeth dans trois manuscrits latins de la version d'avant saint Jérôme : *a* (verc.), *b* (veron.), *l* (rhed.) ; dans le *De psalmodiæ bono,* c. IX, XI de saint Nicéta de Remesiana. Origène, ou peut-être saint Jérôme son traducteur, connaît cette leçon qu'il n'adopte pas, *Hom. VII in Luc.* On a essayé, mais sans succès, de joindre à ces témoignages celui de saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XVII, 6, 7. Cf. *The Journal of theological Studies,* 1906, pp. 449-453. — L'autorité de ces témoins ne saurait prévaloir contre l'ensemble des autres manuscrits (tant des textes que des versions) et des Pères, notamment : *saint Irénée,* P. G. VII, 873 et 991 (à l'exception d'un seul manusc.) ; *Origène,* P. G. XIII, 1819 ; *Tertullien,* P. L. II, 694 ; *saint Ambroise,* P. L. XV, 1562 ; *saint Jérôme,* P. L. XXIX, 611 ; *saint Augustin,* P. L. XXXIV, 1081 et ailleurs. Quant aux raisons fournies par le critère interne, elles sont plus favorables à la leçon du texte reçu. Cf. P. LADEUZE, *De l'origine du Magnificat et de son attribution dans le troisième évangile à Marie ou à Elisabeth,* dans « Revue d'Histoire ecclésiastique », 1903, p. 623 ; et J. H. BERNARD, *The Magnificat* dans « The Expositor », 1907, p. 193.

***

49 parce que le Tout-Puissant a fait en moi de grandes choses.
Et son nom est saint,
50 et sa miséricorde s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent.
51 Il a déployé la force de son bras,
il a dissipé ceux qui s'enorgueillissaient dans les pensées de leur cœur.
52 Il a renversé les puissants de leurs trônes,
et il a élevé les humbles.
53 Les affamés, il les a rassasiés de biens,
et les riches, il les a renvoyés [les mains] vides.
54 Il a secouru Israël, son serviteur,
se ressouvenant de sa miséricorde,
55 Selon la promesse qu'il avait faite à nos pères,
envers Abraham et sa postérité pour toujours[1].

56 Marie demeura avec Elisabeth trois mois environ; puis, elle s'en retourna dans sa maison.

5. NAISSANCE DE JEAN, LE *Benedictus*.

57 Cependant, le temps s'accomplit où Elisabeth devait accoucher, et elle enfanta un fils.

[1] Ce cantique est composé de réminiscences des Psaumes et des Prophètes, il rappelle surtout celui d'Anne, mère de Samuel, I *Sam.*, II, 1-10. On peut le diviser en trois strophes : *a*) 46b-50. Cf. I *Sam.*, II, 1 ; I, 11 ; *Gen.*, XXX, 13 ; *Deut.*, X, 21 ; *Ps.*, CXI (hébr.) 9 ; CIII, 17. *b*) 51-53. Cf. *Ps.* LXXXIX, 11 ; *Job*, XII, 19 ; V, 11 ; I *Sam.*, II, 7 ; *Ps.* CVII, 9. *c*) 54-55 Cf. *Is.*, XLI, 8 ; *Ps.* XCVIII, 3 ; *Mich.*, VII, 20 ; II *Sam.*, XXII, 51.

58 Et ses voisins et ses parents apprirent que le Seigneur avait fait éclater en elle sa miséricorde, et ils se réjouirent avec elle. 59 Et il arriva que le huitième jour ils vinrent pour circoncire l'enfant, et ils le nommaient Zacharie, du nom de son père. 60 Mais, sa mère, prenant la parole, dit : Non, il s'appellera Jean. 61 Et ils lui dirent : Il n'y a personne dans votre famille qui soit appelé de ce nom. 62 Et ils demandaient par signe à son père comment il voulait qu'on l'appelât. 63 Et [Zacharie], demandant des tablettes, écrivit : Jean est son nom. Et tous furent dans l'étonnement. 64 Au même instant, sa bouche s'ouvrit, sa langue [se délia], et il parlait, bénissant Dieu. 65 Et la crainte s'empara de tous les habitants d'alentour ; et, dans toutes les montagnes de la Judée on racontait tous ces événements. 66 Tous ceux qui en entendirent parler les gardèrent dans leur cœur, en disant : Que sera donc cet enfant ? Car la main du Seigneur était avec lui.

67 Et Zacharie, son père, fut rempli de l'Esprit-Saint, et il prophétisa, disant :

68 Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël,
de ce qu'il a visité et racheté son peuple,
69 et nous a suscité une Force de salut
dans la maison de David, son serviteur,
70 — Selon ce qu'il avait dit par la bouche des saints,

ses prophètes aux siècles passés, —
71 un salut qui nous délivrera de nos ennemis
et de la main de tous ceux qui nous haïssent;
72 Pour faire miséricorde à nos pères
et se souvenir de son alliance sainte,
73 [selon] le serment par lequel il avait juré à Abraham, notre père,
74 de nous accorder, qu'une fois délivrés des mains de nos ennemis,
nous le servions sans crainte
75 dans la sainteté et dans la justice,
En sa présence, tous les jours de notre vie.
76 Et toi, petit enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut,
car tu marcheras devant la face du Seigneur
pour lui préparer les voies,
77 pour donner à son peuple la connaissance du salut,
dans le pardon des péchés :
78 Grâce aux entrailles de miséricorde de notre Dieu,
avec lesquelles, soleil levant, il nous a visités d'en haut [1].
79 pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort;
pour diriger nos pas dans la voie de la paix [2].

[1] ἐπισκέψεται dans ℵB Syr. Arm. Goth. Boh. et L (ce dernier avec l'orthographe ἐπεσκέψαιται); néanmoins Tischend. et Godet préfèrent ἐπεσκέψατο, qui est la leçon suivie par la Vulg. latine.

[2] Le *Benedictus* se divise naturellement en deux parties principales. La première, qui va du v. 68 au v. 75, peut se

80 Or, l'enfant croissait et se fortifiait en esprit, et il demeurait dans le désert jusqu'au jour de sa manifestation devant Israël.

II

6. NAISSANCE DE JÉSUS A BETHLÉEM, 1-20

1 Il arriva qu'en ces jours-là parut un édit de César Auguste, [prescrivant] de recenser toute la terre. 2 Ce premier recensement eut lieu pendant que Quirinius gouvernait la Syrie [1]. 3 Et tous allaient se faire inscrire, chacun dans sa ville.

subdiviser en trois strophes : *a*) 68, 69. Cf. *Ps.* XLI, 14 ; LXXII, 18 ; CVI, 48 ; CXI, 9 ; CXXXII, 17 ; *Ezech.*, XXIX, 21 ; I *Sam.*, II, 10. *b*) 70, 71. Cf. *Ps.*, CVI, 10 ; *Mich.*, VII, 20. *c*) 72-75. Cf. *Ps.* CVI, 45 ; *Exod.*, II, 24 ; *Jer.*, XI, 5 ; *Ps.* CV, 8, 9. — La seconde partie, du v. 76 au v. 79, n'a que deux strophes : *a*) 76, 77. Cf. *Mal.*, III, 1 ; *Is.*, XL, 3. *b*) 78, 79. Cf. XLII, 7 ; *Is.*, IX, 1 ; *Ps.* CVII, 10. A. PLUMMER, *A crit. and exeg. comment. on the Gospel according to S. Luke,* p. 39.

[1] Variantes du verset 2 :

B suivi par 81, 131, 203, αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.

ℵ αὐτὴν ἀπογραφὴν ἐγένετο.

D, suivi par la vers. lat. d'Origène, αὕτη ἐγένετο ἀπογραφὴ πρώτη. A, C, L, R, Ξ, αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.

En lisant αὐτή avec l'esprit doux et en entendant ἀπογραφή du prélèvement même de la taxe, distinct du recensement, qui avait eu lieu sous Hérode, on a proposé de traduire : « Le prélèvement de la taxe *lui-même* (αὐτή) n'eut lieu *pour la première fois* (πρώτη) que sous le gouvernement de Quirinius. » Cette lecture est assez arbitraire et la traduction l'est bien

4 Joseph, lui aussi, monta de la Galilée, de la ville de Nazareth, [pour se rendre] en Judée, dans la ville de David, appelée Bethléem; parce qu'il était de la maison et de la famille de David, 5 afin de se faire inscrire, avec Marie sa fiancée, qui était enceinte.

6 Or, il arriva pendant qu'ils étaient là que les jours où Marie devait enfanter furent accomplis, 7 et elle mit au monde son fils premier-né, et elle l'enveloppa de langes, et le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait pas de place pour eux dans l'hôtellerie.

8 Il y avait, dans les environs, des bergers qui passaient la nuit aux champs en veillant sur leurs troupeaux. 9 Et un ange du Seigneur leur apparut, et le rayonnement de la gloire du Seigneur les enveloppa ; et ils furent saisis d'une grande crainte. 10 Et l'ange leur dit : Ne craignez point, car voici que je vous annonce une nouvelle, qui sera pour tout le peuple une grande joie : 11 c'est qu'il

davantage. Mieux vaut s'en tenir au texte reçu : αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο..., et traduire : « *Ce recensement, [qui fut] le premier, eut lieu pendant que Quirinius gouvernait la Syrie.* »

La fréquence du nom de Quirinus (Κυρῖνος) chez les Latins a été cause que les copistes ont introduit dans les versions latines la forme Cyrinus (ou Quirinus). C'est à la même influence que B doit de porter Κυρειvου. Sans aucun doute, l'orthographe correcte est Κυρήνιος ou encore Κυρίνιος.

vous est né aujourd'hui un Sauveur, qui est le Christ Seigneur, dans la ville de David. 12 Et ceci [en sera] pour vous le signe : vous trouverez un enfant enveloppé de langes et couché dans une crèche.

13 Et soudain, se joignit à l'ange une troupe de la milice céleste, louant Dieu et disant : 14 Gloire à Dieu dans les hauteurs [des cieux], Et sur la terre, paix aux hommes [objets] de la faveur divine[1] !

15 Or il arriva, quand les anges les eurent quittés pour retourner au ciel, que les ber-

[1] On lit εὐδοκίας dans ℵ* A B D, Latt. (Vet. Vulg.) Goth. Iren. (lat.). Orig. (lat.), et l'hymne *Gloria in excelsis*. — On lit εὐδοκία dans LPΓΔΛE, etc., Syrr. (Pesh. Sin. Harcl.) Boh. Arm. Æth. Orig. Eus. Bas. Greg.-Naz. Cyr.-Jérus. Did. Epiph. Cyr.-Alex, et le texte grec du *Gloria in excelsis*.

A s'en tenir aux données du critère interne, on aurait à peine des raisons suffisantes de se prononcer pour une leçon plutôt que pour une autre ; mais le témoignage des textes, des versions et des Pères semble nettement favorable à εὐδοκίας qui est en effet la leçon retenue dans la plupart des éditions critiques modernes. Avec εὐδοκία, on peut couper comme il suit :

Gloire à Dieu dans les hauteurs
Et sur la terre, Paix ;
Aux hommes, Faveur divine !

Et c'est en effet la stichométrie de plusieurs manuscrits.

Avec εὐδοκίας, la ponctuation la plus recevable, comme aussi la plus communément reçue, est celle que nous donnons en texte ; toutefois Hort propose une autre construction :

Gloire à Dieu dans les hauteurs et sur la terre,
Paix aux hommes [objets] de la faveur divine.

Qu'on lise εὐδοκίας ou εὐδοκία, il ne s'agit pas de la bonne

gers se dirent les uns aux autres : Passons donc jusqu'à Bethléem, et voyons ce qui est arrivé, ce que le Seigneur nous a fait savoir. 16 Et ils s'y rendirent en toute hâte, et ils trouvèrent Marie et Joseph et le petit enfant couché dans la crèche. 17 Après l'avoir vu, ils racontèrent ce qui leur avait été dit au sujet de ce petit enfant[1]. 18 Et tous ceux qui les entendirent furent dans l'admiration de ce que leur disaient les bergers. 19 Mais Marie gardait toutes ces choses, les repassant dans son cœur. 20 Et les bergers s'en retournèrent, glorifiant et louant Dieu de tout ce qu'ils avaient entendu et vu, selon ce qui leur avait été annoncé.

7. LA CIRCONCISION DE L'ENFANT ET SA PRÉSENTATION AU TEMPLE, 21-38.

21 Et, quand furent accomplis les huit jours, après lesquels l'enfant devait être cir-

volonté des hommes, mais de celle de Dieu, dont les hommes viennent de recevoir un gage incomparable dans la naissance du Sauveur Jésus. Cf. WESCOTT AND HORT, The *New Testament in the original Greek,* Introduction, Appendix, pp. 52-56.

[1] La Vulgate traduit ἐγνώρισαν par *cognoverunt.* Bien que γνωρίζω puisse avoir ce sens (cf. *Philip.*, I, 22), le contexte, c'est-à-dire le verset qui suit, exige ici le sens de *notum facere,* comme la Vulgate elle-même traduit au v. 15.

concis, on lui donna le nom de Jésus, dont l'ange l'avait nommé avant qu'il fût conçu dans le sein [de sa mère].

22 Et, quand furent accomplis les jours de la purification, aux termes de la loi de Moïse, on le porta à Jérusalem, pour le présenter au Seigneur, — 23 suivant ce qui est écrit dans la loi du Seigneur : *Tout mâle premier-né sera consacré au Seigneur*[1], 24 et pour offrir en sacrifice, d'après ce qui est prescrit dans la loi du Seigneur, une paire de tourterelles ou deux jeunes pigeons[2].

25 Et voici qu'il y avait à Jérusalem un homme appelé Siméon. C'était un homme juste et religieux, attendant la consolation d'Israël, et l'Esprit-Saint était sur lui. 26 Et il avait été divinement averti par l'Esprit-Saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur. 27 Et il vint au temple, poussé par l'Esprit. Et comme les parents apportaient le petit enfant Jésus, pour accomplir à son sujet ce que prescrivait la loi, 28 il le reçut dans ses bras et il bénit Dieu, et dit :

[1] Nous n'avons pas ici une citation proprement dite, mais l'énoncé d'une prescription bien certainement mosaïque. Cf. *Exod.*, XIII, 2, 12. Le texte de la *Genèse* rend compte des mots πᾶν ἄρσεν ; ils y reviennent plus d'une fois à propos de la circoncision.

[2] *Levit.*, XII, 8.

29 Maintenant, vous laissez votre serviteur, Seigneur,
selon votre parole, s'en aller en paix ;
30 puisque mes yeux ont vu votre Salut,
31 que vous avez préparé à la face de tous les peuples :
32 lumière pour éclairer les nations
et gloire d'Israël, ton peuple.

33 Et son père et sa mère étaient dans l'admiration des choses que l'on disait de lui. 34 Et Siméon les bénit, et dit à Marie, sa mère : Voici que cet [enfant] est au monde pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël; et pour être un signe auquel on contredira, — 35 et vous-même, un glaive transpercera votre âme, afin que les pensées de beaucoup de cœurs, soient dévoilées.

36 Et il y avait aussi Anne la prophétesse, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser. Elle était fort avancée en âge, ayant vécu sept ans avec son mari, depuis sa virginité. 37 Restée veuve, et âgée de quatre-vingt-quatre ans, elle ne quittait pas le temple, servant Dieu nuit et jour dans le jeûne et la prière. 38 Et elle aussi, étant survenue à ce moment même, elle loua Dieu ; et elle parlait de l'enfant à tous ceux qui attendaient la rédemption de Jérusalem[1].

[1] Tout le monde convient que le texte authentique porte λύτρωσιν Ἱερουσαλήμ ; l'altération qui remplace ici Jérusalem par

8. RETOUR A NAZARETH, JÉSUS PERDU ET RETROUVÉ DANS LE TEMPLE, 39-52.

39 Et quand ils eurent accompli tout ce qui était prescrit par la loi du Seigneur, Joseph et Marie retournèrent en Galilée, à Nazareth, leur ville.

40 Cependant l'enfant croissait et se fortifiait. Il était rempli de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui.

41 Or, ses parents allaient chaque année à Jérusalem, à la fête de Pâque. 42 Quand il eut douze ans, comme ils y étaient montés, selon qu'on faisait pour cette fête, 43 et que, les jours [de la solennité] passés, ils s'en retournaient, l'enfant Jésus resta à Jérusalem ; et ses parents ne s'en aperçurent pas. 44 Pensant qu'il était avec leurs compagnons de route, ils firent une journée de chemin et le cherchèrent parmi leurs parents et leurs connaissances. 45 Et ne l'ayant pas trouvé, ils retournèrent à Jérusalem pour le chercher. 46 Et il arriva qu'au bout de trois jours, ils le trouvèrent dans le temple, assis au milieu

Israël (passée dans la Vulg. clément.) doit avoir sa cause dans l'A. T., où il est fréquemment question de la « rédemption d'Israël. » — La leçon λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ, en dépit du témoignage de A D, etc., est pareillement une altération.

des docteurs, les écoutant et les interrogeant. 47 Tous ceux qui l'entendaient étaient frappés de son intelligence et de ses réponses. 48 Et, en le voyant, [ses parents] furent étonnés, et sa mère lui dit : Mon enfant, pourquoi avez-vous agi de la sorte avec nous? Voici que votre père et moi, nous vous cherchions tout attristés. 49 Et il leur dit : Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des choses de mon Père? 50 Mais eux, ils ne comprirent pas ce qu'il leur disait. 51 Et il descendit avec eux et il vint à Nazareth, et il leur était soumis. Et sa mère gardait toutes ces choses dans son cœur.

52 Et Jésus croissait en sagesse, et en âge et en grâce devant Dieu et devant les hommes.

III

9. LA GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST, 23-38.

23 Jésus avait environ trente ans lorsqu'il commença [son ministère], étant, à ce que l'on croyait[1], fils de Joseph, fils d'Héli, fils de

[1] La difficulté du passage a été cause qu'on a tenté de rendre la construction plus coulante. ℵBL. Or., Eus., Athan., Epiph., etc. ont lu ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, tandis que AXΓΔΛΠ et la plupart des versions anciennes, y compris la Vulgate, ὢν ὡς

Matthat, 24 fils de Lévi, fils de Melchi, fils de Janné, fils de Joseph, 25 fils de Mattathias, fils d'Amos, fils de Nohum, fils d'Hesli, fils de Naggé, 26 fils de Maath, fils de Mattathias, fils de Séméi, fils de Josech, fils de Joda,

ἐνομίζετο υἱός. Ces deux lectures, avec des variantes intermédiaires, se trouvent représentées dans les versions latines d'avant saint Jérôme. Cf. J. WORDSWORTH, *Nov. Test. D. N. J. C. latine,* 1893, p. 326.

L'incidente ὡς ἐνομίζετο *ut putabatur* est une parenthèse « Jésus... étant (à ce que l'on croyait) fils de Joseph, celui [= fils] d'Héli, celui de Matthat... » Tous les noms propres sont ici, comme celui de Joseph, au génitif. Τοῦ n'est pas un article déterminant le nom qui suit, mais un pronom se rapportant au nom qui précède; il tient lieu de υἱοῦ, d'après l'hellénisme bien connu ὁ Φιλίππου *celui de Philippe*, c'est-à-dire Alexandre; *e, f* ont traduit très correctement τοῦ par *filii.*

Du reste, on trouve dans les classiques des généalogies rédigées identiquement comme dans saint Luc. Cf. HÉRODOTE, VIII, 131.

Ceux qui tiennent que dans saint Luc nous avons la généalogie de la Sainte Vierge proposent la construction suivante : « Jésus... étant fils (comme on le supposait de Joseph, mais en réalité) d'Héli... » Τοῦ devient devant chaque nom, tout le long de la généalogie, un article dépendant immédiatement de υἱός qui se lit au v. 23. Cf. BACUEZ, *Manuel biblique,* III, n. 116, 2°. Mais c'est là une construction violente, inusitée dans les généalogies, où l'on rattache d'ordinaire chaque terme au précédent. Si l'on propose de faire du premier τοῦ, devant Ἡλεί un article, tandis que devant les autres termes il serait pronom, nous aurons Ἡλεὶ τοῦ Ματθάτ *Héli, celui de Matthat,* qui est une construction grammaticalement injustifiable. KRÜGER, *Griech. Sprachlehre,* II, § 47, 5, 3 estime que Κῦρος τοῦ Καμβύσου serait un solécisme.

27 fils de Joanan, fils de Rhésa [1], fils de Zorobabel,

fils de Salathiel, fils de Néri, 28 fils de Melchi, fils d'Addi, fils de Cosam, fils d'Elmadam, fils de Her, 29 fils de Jésus, fils d'Eliézer, fils de Jorim, fils de Matthat, fils de Lévi, 30 fils de Siméon, fils de Juda, fils de Joseph, fils de Jonam, fils d'Eliacim, 31 fils de Méléa, fils de Menna, fils de Mattatha, fils de Nathan,

fils de David, 32 fils de Jessé, fils de Jobed, fils de Booz, fils de Sala, fils de Naasson, 33 fils d'Aminadab, fils d'Oram, fils d'Esrom, fils de Pharès, fils de Juda, 34 fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham,

fils de Tharé, fils de Nachor, 35 fils de Sarug, fils de Ragau, fils de Phalech, fils de Héber,

[1] « Rhésa, qui figure dans Luc, mais non dans Matthieu ni dans le premier livre des *Paralipomènes*, n'est probablement pas un nom propre mais un titre, qu'un copiste juif aura, par mégarde, pris pour un nom. « Zorobabel Rhésa » (en hébreu), c'est-à-dire « Zorobabel prince » sera devenu « Zorobabel [engendra] Rhésa. » A. Plummer, *Comment. on the Gospel according to S. Luke*, p. 104. C'est là une pure conjecture, ne reposant sur aucune donnée positive des textes. En tout cas, Rhésa a sa raison d'être dans le texte de saint Luc, d'où on ne l'enlèverait qu'en rompant l'harmonie numérique des septaines d'après laquelle la généalogie semble conçue et rédigée. Cf. F. Prat dans le *Dict. de la Bible* (Vigouroux), sous le mot « Généalogies ». Dans la traduction, nous avons distribué la généalogie en quatre séries de trois septaines chacune, à l'exception de la troisième, qui ne compte que deux septaines.

fils de Salé, 36 fils de Caïnan[1], fils d'Arphaxad, fils de Sem, fils de Noé, fils de Lamech, 37 fils de Mathusalem, fils d'Enoch, fils de Jared, fils de Maleléel, fils de Caïnan, 38 fils d'Enos, fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu.

[1] Dans les Septante, *Gen.*, x, 24 ; xi, 12 ; et probablement aussi I *Paralip.*, i, 18, *Caïnan* est père de Salé et fils d'Arphaxad ; mais ce personnage ne figure pas dans le texte hébreu. Dans saint Luc D est seul à l'omettre, ℵBΓ portent Καινάμ, au lieu de Καϊνάν, qui est l'orthographe plus commune. Ici encore, le nom de Caïnan est nécessaire à l'harmonie numérique de la généalogie ; grâce à lui, on obtient trois septaines de génération entre Tharé et Dieu.



L'ENFANCE DE JÉSUS-CHRIST

D'APRÈS LES ÉVANGILES CANONIQUES



L'ENFANCE DE JÉSUS-CHRIST
D'APRÈS LES ÉVANGILES CANONIQUES

CHAPITRE PREMIER

ATTAQUE ET DÉFENSE D'ENSEMBLE

On s'en prend tout d'abord au caractère des événements qui se trouvent rapportés dans l'Evangile de l'Enfance. Des apparitions angéliques, des mages venus de l'Orient dans des circonstances merveilleuses, le roi Hérode faisant massacrer à Bethléem tous les enfants de deux ans et au-dessous, la fuite en Egypte, enfin, et surtout, la Vierge-Mère : autant de traits qui ont une saveur légendaire très prononcée; ils seraient tout à fait à leur place dans les évangiles apocryphes.

Et puis, comment a-t-on connu les origines et l'enfance de Jésus ? A une époque où l'attention publique n'était pas encore attachée sur lui, quand ses proches eux-mêmes étaient loin de prévoir les destinées réservées au fils du charpentier, sa vie s'écoulait à Nazareth, solitaire et obscure. Au moment où le premier et le

troisième évangéliste écrivaient, vers l'an 70, il devait rester bien peu de témoins de l'enfance de Jésus. Les personnages que Luc met en scène : Zacharie, Elisabeth, Joseph, Siméon, Anne, les bergers avaient disparu depuis longtemps. On peut douter si Marie elle-même vivait encore.

A ces conjectures viennent s'ajouter des indices positifs, qui tendent à discréditer l'autorité historique de l'évangile de l'Enfance. Saint Matthieu et saint Luc sont ici en désaccord d'un bout à l'autre; on relève dans leurs textes des incohérences qui ne s'expliquent bien que par des retouches successives et tendancieuses. La manière tout artificielle de saint Luc, particulièrement dans ses cantiques, laisse l'impression qu'il a entendu écrire un poème religieux bien plus qu'une page d'histoire.

Enfin, la comparaison de l'évangile de l'Enfance avec le reste du Nouveau Testament donne la conviction que tout ce récit, y compris la naissance virginale, ne représente pas une tradition primitive. Aussi bien, est-elle absente des épîtres de saint Paul et de l'évangile de saint Marc, qui sont le type franc de la prédication apostolique. Nous avons ici un produit postérieur du sentiment religieux, en quête d'une expression plastique et populaire

de la croyance, tout d'abord assez vague, en l'origine divine du Christ.

Cette création du sentiment religieux, Strauss l'appelait *mythe*, parce qu'il y voyait la proposition d'une idée sous la forme d'un fait d'apparence historique. Ses successeurs préfèrent parler d'une *réaction de la foi sur l'histoire*, mais en définitive ils disent la même chose. En tout cas, cette réaction, du moins en ce qui concerne la naissance virginale ne s'est pas bornée à embellir le récit, elle l'a créé de tout point. Tandis que Strauss avouait ingénument que son premier et principal motif de nier l'historicité de ces textes était le caractère surnaturel qu'ils ont et veulent avoir[1], on affecte aujourd'hui d'en appeler exclusivement à la critique des textes et à la critique historique[2].

[1] *Vie de Jésus*, trad. franç. de E. Littré, 1839, I, pp. 25-113. C'est à cette traduction que nous emprunterons toutes nos citations.

[2] M. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, 1906, p. 241, écrit à ce propos : « Si les critiques hétérodoxes rejettent cette interprétation, ce n'est pas parce qu'ils nient la possibilité d'un fait plus ou moins extraordinaire de « parthénogénèse » ou même d'un miracle unique ; c'est qu'ils trouvent dans les récits des témoignages, des marques de retouche qui leur enlèvent leur valeur, ou même qui les font formellement déposer à l'encontre des desseins de leurs correcteurs ». C'est pousser bien loin le souci de l'impartialité à l'endroit des critiques incrédules, surtout en un livre d'où toute sympathie pour les catholi-

A ce réquisitoire d'ensemble, dont nous n'avons pas affaibli la force, les critiques orthodoxes, ou simplement conservateurs, n'ont pas manqué de répondre.

Les récits de l'Enfance font corps avec le reste des évangiles, et on n'a pas le droit de les en séparer. Ils doivent bénéficier du crédit général, dont jouit, à présent surtout, l'histoire évangélique. Les évangélistes ne donnent nulle part à entendre qu'à leurs yeux cette portion de leur récit n'a qu'une valeur contestable. On peut même penser que le dessein expressément avoué par saint Luc de reprendre toutes choses depuis le commencement, avec ordre et exactitude, avait surtout pour objet ces faits qui ne figurent que chez lui.

Que si nous consentons à donner à cette partie du texte canonique le nom d'*Evangile de l'Enfance*, ce n'est pas que nous lui reconnaissions une valeur moindre qu'au reste de l'histoire évangélique; seulement cette déno-

ques semble avoir été bannie de propos délibéré. Pour mon compte, je suis persuadé que la négation philosophique du surnaturel a influé, beaucoup plus qu'on ne l'avoue, sur la critique textuelle et surtout sur la critique historique. A l'occasion, j'en fournirai la preuve. Au reste, le procédé est conforme à la méthode historique, telle que l'entendent des maîtres écoutés en Sorbonne. (Cf. LANGLOIS et SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, 2e édit., 1899, pp. 155, 176-179.)

mination est d'un emploi commode, et, d'autre part, elle caractérise exactement le contenu des passages en question.

Ce récit est sans doute un tissu d'interventions surnaturelles ; mais y en a-t-il beaucoup plus qu'ailleurs dans les Evangiles ? On a accumulé ici, en deux pages, l'histoire de trente ans ; et il est naturel de penser que seuls les événements les plus merveilleux ont été retenus.

Des apparitions d'anges ou de personnages disparus depuis longtemps d'entre les vivants, on en trouve en plein récit de la vie publique, et jusque dans les Actes des Apôtres qu'on se plait à déclarer le livre le plus historique du Nouveau Testament. L'étoile des Mages, est-elle donc un phénomène beaucoup plus merveilleux que des voix venues du ciel pour glorifier le Christ, et dont l'une produisit des impressions si diverses sur les assistants que certains disaient : « C'est un coup de tonnerre, tandis que d'autres pensaient qu'un ange venait de lui parler[1] » ? Des miracles comme celui des pourceaux de Gérasa, ou encore le statère trouvé par saint Pierre dans la bouche d'un poisson, ont une saveur légendaire pour le moins aussi prononcée que les merveilles dont fut entouré le berceau de Jésus.

[1] Luc, ix, 35 ; Joan., xii, 28, 29.

Ces rapprochements n'ont que la valeur d'un argument *ad hominem;* du moins portent-ils contre ces critiques croyants qui paraissent assez disposés à faire la part du mythe dans les récits concernant l'enfance du Seigneur. De ce point de vue, qui est celui de la vraisemblance historique, l'on a singulièrement exagéré la différence entre les origines et la suite de l'histoire évangélique.

Au reste, pourquoi s'étonner que Jésus ait eu une enfance merveilleuse, si sa vie a été ce que nous disent les évangélistes ; — et nous ne la connaissons que par leur témoignage? Il n'est pas surprenant qu'un prophète, qu'un thaumaturge qui a parlé et agi comme pas un homme n'avait fait avant lui, soit entré dans le monde accompagné des signes précurseurs de sa mission. Le contraire eût mis de l'incohérence dans cette vie. Or Dieu a coutume de fonder ses œuvres sur la continuité et l'harmonie.

On a dit que les récits de nos évangiles canoniques sur l'enfance de Jésus seraient à leur place dans les évangiles apocryphes. C'est là une prétention expressément contredite par d'autres critiques qui ont fait ressortir la mesure et la vraisemblance gardées ici par saint Matthieu et saint Luc. Ce que les évangélistes ont écrit sur Nazareth, Bethléem, Jérusalem,

l'Egypte, Hérode, Archélaüs, César-Auguste, etc., réfléchit très exactement la lumière du temps et les mœurs du milieu. Il n'est pas jusqu'au recensement de Cyrinus, malgré la difficulté que soulève sa date précise, qui ne se trouve en bonne posture vis-à-vis de l'histoire.

Les données des évangiles canoniques ont été reprises en sous-œuvre dans des apocryphes, notamment dans le *Protévangile de Jacques*, l'*Evangile de Thomas* et l'*Evangile arabe de l'enfance*[1]; il est facile de constater avec quelles surcharges de mauvais goût on l'a fait. Sans parler des nombreux démentis que l'histoire y reçoit, le merveilleux, un merveilleux inutile, puéril, vide de portée morale, en est l'intérêt principal. Saint Luc se borne à dire que « l'Enfant croissait et se fortifiait, plein de sagesse; la grâce de Dieu était sur lui ». Ce renseignement a paru trop sobre aux amateurs de miracles, ils ont préféré faire de Jésus enfant un thaumaturge qui répand la vie et la mort sur son passage. Recherché pour lui-même, le surnaturel n'est plus un signe du divin, mais un moyen d'étonner et même de récréer le lecteur. Le Jésus des

[1] Sur l'origine de ces Évangiles, voir M. Lepin, *Evangiles canoniques et Evangiles apocryphes*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1er décembre 1905, p. 199.

récits apocryphes est celui qu'Hérode Antipas aurait souhaité de voir[1].

Nous accordons volontiers qu'il convient de faire à l'art une assez large place dans la forme des Cantiques qui se lisent dans saint Luc; cependant le fond reste vraisemblable, et nous n'avons aucun motif plausible de le révoquer en doute. Il était tout à fait dans l'habitude des Juifs pieux de ce temps de rendre sur-le-champ les émotions religieuses de leur âme au moyen de formules empruntées à l'Ancien Testament. La dernière parole du Christ expirant est prise du livre des Psaumes. Les sentiments exprimés dans le *Magnificat*, le *Benedictus*, le *Nunc dimittis* se trouvent à l'unisson des préoccupations religieuses et des mœurs littéraires du milieu où saint Luc dit qu'ils ont été composés. Et ici, la forme est d'autant moins de nature à discréditer le fond qu'au jugement des meilleurs critiques l'évangéliste dépend étroitement, dans ses deux premiers chapitres, d'un écrit araméen; ce qui place la composition des Cantiques à une époque bien proche des événements.

Que les textes concernant l'enfance de Jésus diffèrent entre eux, c'est un fait incontestable; mais une divergence n'est pas nécessairement

[1] Luc, XXIII, 8.

une contradiction irréductible. Les catholiques et les protestants conservateurs ne sont pas les seuls à avoir tenté d'harmoniser les récits du premier et du troisième évangile, des critiques indépendants eux-mêmes sont contraints d'avouer qu'il n'est pas impossible de les additionner en les complétant l'un par l'autre. On peut marquer dans saint Luc le joint où la fuite en Egypte aurait dû figurer, si son récit avait prétendu être complet.

Quelle que soit l'explication de cette divergence, — et on n'en a pas encore proposée qui s'impose de préférence à toute autre, — il faut bien convenir qu'elle constitue une preuve solide en faveur du fond même de l'histoire, identique dans les deux récits. Jésus, Messie et Fils de Dieu, a été surnaturellement conçu du Saint-Esprit, il est né de la Vierge Marie, l'épouse du juste Joseph. Le Christ vint au monde à Bethléem de Juda, sous le règne du roi Hérode, il passa sa jeunesse à Nazareth, en Galilée. Si ces données essentielles ne se fondent pas sur une tradition primitive et uniforme, comment expliquer qu'elles se retrouvent tout uniment dans des récits qui diffèrent pour le reste? La critique radicale n'a pas encore fait de réponse satisfaisante à cette question.

Si la conception surnaturelle de Jésus n'est

que le symbole de la croyance en son origine céleste, comment se fait-il que, pour les orthodoxes, cette croyance se soit uniformément traduite sous la forme précise d'une action physique de l'Esprit-Saint pour soustraire l'être humain du Christ aux lois ordinaires de la génération ? Il y avait bien d'autres manières d'écarter du Saint de Dieu les souillures de la chair. Les Valentiniens, et en général tous les Docètes, ne furent pas embarrassés pour expliquer sa pureté originelle, sans recourir à l'hypothèse d'une naissance virginale. Ils ont imaginé que le Christ était descendu du ciel tout incarné, que son corps n'avait fait que passer par le sein de Marie, sans y avoir été engendré.

La foi orthodoxe s'est toujours tenue à égale distance de deux doctrines, qu'elle a jugées pareillement erronées : celle de ces Judaïsants, qui prétendaient que Jésus était né comme le reste des hommes, et celle des Docètes qui lui refusaient toute nativité humaine proprement dite. Or, cette position intermédiaire ne s'imposait pas *a priori*, comme si elle eût été une condition nécessaire ou la conclusion rigoureuse du dogme fondamental de la Rédemption. A envisager les choses du point de vue des pures possibilités, on pouvait concevoir un Christ, même en le supposant Homme-Dieu,

engendré d'après les lois ordinaires ; ou, au contraire, comme un second Adam qui serait entré dans le monde à la façon du premier, grâce à l'acte créateur. Si la presque totalité des chrétiens a invariablement professé que le Christ était devenu membre de la famille humaine en naissant réellement d'une mère vierge, c'est que cette croyance reposait sur une tradition apostolique avérée. En dépit de l'opposition que certains lui ont faite dès le commencement, elle est restée partie intégrante du dogme chrétien ; tous les *Credo* la formulent en termes identiques.

CHAPITRE II

HISTOIRE DU DOGME DE LA NAISSANCE VIRGINALE DE JÉSUS-CHRIST

De quelque façon que la croyance en la Vierge-Mère ait pris possession de la conscience chrétienne, si elle ne répond à rien de réel, il va de soi qu'il fut un temps où l'on pensait par toute l'Eglise que Jésus était né de Joseph et de Marie; plus tard l'idée de la conception surnaturelle aura conquis peu à peu les esprits et éliminé les données primitives : celles de l'histoire.

Le mythe, comme aussi l'exaltation du sentiment religieux, ont besoin de temps pour se produire et encore plus pour se faire accepter. Strauss en convenait bonnement. Aussi bien, déclarait-il que son système du mythisme évangélique succomberait si l'on venait jamais à démontrer que les évangiles ont été écrits par des témoins oculaires ou du moins

par des hommes voisins des événements[1]. La concession ne lui semblait guère compromettante, à une époque où il était de mode parmi les critiques de retarder la composition des évangiles jusque vers le milieu du IIe siècle et même plus bas encore. Mais les temps ont changé. Aujourd'hui on convient assez généralement que les évangiles synoptiques datent du premier siècle, entre l'an 60 et l'an 80 ; et encore, beaucoup prétendent-ils que les évangélistes se sont servis de sources écrites : ce qui reporte le document dont ils dépendent immédiatement, à une époque bien proche des faits eux-mêmes.

Aux termes de la déclaration expresse du premier et du troisième des évangélistes, la conception du Sauveur a été miraculeuse ; elle s'est faite en dehors des lois ordinaires de la nature. Et ici, la vertu divine ne s'est pas bornée à rendre féconde une femme naturellement stérile, comme dans le cas de Sara, d'Anne et d'Elisabeth ; Jésus a été conçu, il est né d'une vierge par un effet de l'opération immédiate de l'Esprit-Saint. Le juste Joseph, uni à Marie par le lien d'un légitime mariage, reste le témoin du mystère de Dieu, le protecteur de la Vierge-Mère et le nourricier de

[1] *Vie de Jésus,* I, p. 69.

l'Enfant. Les évangélistes font le récit de ce prodige avec la sérénité d'une foi, qui est sûre d'elle-même. On sent, en les lisant, que leur croyance possède tranquillement. C'est à peine si l'on surprend dans saint Matthieu une légère préoccupation d'apologétique à l'adresse des Juifs ; en tout cas, elle n'est pas plus sensible ici que dans le reste de son évangile. Il fait observer, mais comme en passant, que la merveille de cette naissance avait été prédite par Isaïe : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils ; et on l'appellera Emmanuel, c'est-à-dire : *Dieu avec nous* (I, 23) ».

A s'en tenir au témoignage positif de l'histoire, le premier adversaire que nous connaissons à la croyance enregistrée dans les évangiles est Cérinthe, le précurseur des Gnostiques judaïsants, qui dogmatisait vers la fin du premier siècle. Il enseignait que jusqu'à son baptême Jésus n'avait été que le fils de Joseph et de Marie ; c'est dans les eaux du Jourdain qu'il devint Messie, parce que le Christ (d'après saint Irénée), ou le Saint-Esprit (d'après saint Hippolyte), descendit sur lui et y resta jusqu'à sa Passion exclusivement. Cette position est en somme celle que devaient prendre les judaïsants de Palestine, désignés sous le nom assez vague d'Ebionites par les

hérésiologues orthodoxes des premiers siècles[1].

Mgr Duchesne[2] voit dans l'ébionisme du IIe et du IIIe siècle une survivance, à l'état arriéré, du judéo-christianisme des premiers temps ; mais il ajoute que sur le point de savoir si le Sauveur était ou non le fils de Joseph, il y avait parmi eux des opinions différentes. D'après Origène, suivi par Eusèbe et Théo-

[1] On lit dans la traduction latine de saint IRÉNÉE, I, XXVI 2, — le texte grec est perdu : — « Qui autem dicuntur Ebionæi, consentiunt quidem mundum a Deo factum : ea autem, quæ sunt erga Dominum, non similiter ut Cerinthus et Carpocrates ». Des critiques ont proposé de lire *consimiliter* au lieu de *non similiter*. D. Massuet retient cette dernière leçon, il estime que saint Irénée entend parler de ceux d'entre les Ebionites qui admettaient la naissance virginale du Seigneur. Je préfère penser qu'il s'agit ici des Ebionites en général et que, conformément à ce que l'antiquité nous apprend sur leur compte, saint Irénée les range parmi les adversaires de la naissance virginale. (Cf. EUSÈBE, *H. E.*, III, cap. XXVII ; S. EPIPH. *Adv. Hær.*, XXX, 2 ; THEODOR., *Hær. fab.*, II, cap. I ; et S. IRÉNÉE lui-même, III, XXI, I ; V, I, 3.) Pour mettre le présent texte d'accord avec tous ces témoignages, il suffirait de ponctuer comme il suit : *ea autem quæ sunt erga Dominum non similiter,* [*sed*] *ut Cerinthus et Carpocrates*. Le texte grec pourrait seul montrer ce que vaut ma conjecture. Le Rév. Sanday, *Dict. of the Bible* (Hastings), II, 640, arrive à la même manière d'entendre le texte de saint Irénée, mais par une autre voie. En rapprochant *Adv. Hæres.*, I, XXVI, 2, des *Philosophumena*, VII, XXXV, I (que ne connaissait pas D. Massuet), il propose d'omettre *non* devant *similiter,* comme une altération du texte authentique.

[2] *Hist. anc. de l'Eglise*, t. I, p. 124.

doret[1], la naissance virginale était admise par une portion des Ebionites.

Ces mitigés, que les uns confondent avec les Nazaréens, tandis que d'autres les en distinguent, avaient-ils échappé à l'attention de saint Irénée et de Tertullien, qui n'en parlent pas ; ou bien leur secte n'est-elle née que plus tard d'un rapprochement avec les orthodoxes, notamment en ce qui concerne la conception du Christ? Le R. P. Rose[2] incline à penser, et

[1] ORIGEN., *Contra Celsum*, V, 61; EUSEB., *H. E.*, III, XXVII; THEODOR., *Hær. fab.*, c. I. En plein IIe siècle, saint Justin, *Dial.*, 47, connaît encore des judaïsants, qui sont *orthodoxes ;* c'est du moins son sentiment personnel. Or, en comparant ce passage avec le paragraphe qui suit dans le Dialogue, on acquiert la conviction que ces judaïsants devaient professer la naissance virginale du Christ. Quant à saint Epiphane, *Adv. Hær.*, XXX, il envisage l'ébionisme comme un Protée ; et, en effet, il n'a pas réussi à le fixer avec précision. Cf. HARNACK, *Dogmengeschichte*, I, p. 283.

[2] *Etudes sur les Evangiles*, pp. 80, 81. Un peu plus bas (p. 82), le même auteur conclut : « Quoi qu'il en soit, la valeur de cette petite secte, pour l'histoire, nous paraît bien secondaire. Elle n'est qu'un membre sans importance, détaché de la grande communauté judéo-chrétienne. Si sa foi a jamais été la foi primitive, elle est coupable pour ne pas l'avoir complétée et vivifiée par les richesses évangéliques, qui peu à peu venaient à la lumière. Peut-être et plus probablement son erreur n'est-elle qu'une déchéance et un retour vulgaire aux conceptions messianiques du judaïsme pharisien ». Il faut cependant convenir que saint Epiphane, *Adv. Hær.*, XXX, 3, semble moins favorable à cette dernière hypothèse. De son côté, saint Jérôme écrit à saint Augustin, *epist.* CXXII, 13, au sujet des Nazaréens : « Qui credunt in

non sans raison, qu'ils sont plutôt les survivants authentiques des judaïsants de la première heure. Hégésippe, un judéo-chrétien, qui écrivait vers le milieu du IIe siècle, semble favorable à ce sentiment, quand il affirme que l'Eglise de Jérusalem est restée pure dans sa foi jusqu'aux temps de Trajan (de 98 à 117); ce qui nous ramène à l'époque de Cérinthe.

Comment concilier le sentiment des Ebionites hétérodoxes, sur l'origine purement humaine de Jésus avec le fait, attesté par saint Irénée[1], qu'ils recevaient l'évangile selon saint Matthieu, dans lequel la conception surnaturelle se trouve expressément racontée? Saint Epiphane nous a fait, je crois, la réponse, quand il dit que le texte reçu des Ebionites ne portait pas les deux premiers chapitres[2]. Nous aurons à rechercher plus loin les origines de cette divergence dans les textes, nous en apprécierons la portée; qu'il suffise de faire observer ici que nulle part il n'est dit que ces judaïsants se soient opposés à la croyance commune au nom d'une tradition primitive. Leur sentiment à ce sujet était une conséquence de l'attitude qu'ils avaient prise vis-à-

Christum filium Dei natum de virgine Maria, in quem et nos credimus ».

[1] *C. Hær.*, III, x, 7.

[2] *Adv. Hær.*, xxx, 13, 14.

vis de la messianité et de la divinité de Jésus. Puisqu'il n'était devenu Christ qu'au jour de son baptême, il n'avait été jusque là qu'un homme ordinaire. Saint Epiphane en fait la remarque expresse : les Ebionites dépendaient sur ce point de leurs opinions erronées, concernant la préexistence du Christ et le rôle qu'il avait joué dans la création du monde[1].

Cérinthe poussait plus loin encore les exigences de son système. L'impureté essentielle de tout ce qui est corps, d'après les Gnostiques, lui interdisait d'admettre en Jésus une union intime entre la nature divine et la nature humaine; il distinguait donc en lui, au point de les séparer, l'homme et le Fils de Dieu. Si celui-ci était né de Dieu, l'autre ne pouvait être que le descendant de Joseph et de Marie, parce que, dit saint Irénée, « le contraire lui semblait impossible[2] ».

*
* *

Au IIe siècle, et dès ses débuts, la masse des chrétiens croit à la naissance surnaturelle de Jésus-Christ. Le fait de cette croyance repose sur des témoignages catégoriques, qui

[1] *Ibid.*, 16.
[2] *C. Hær.*, I, xxvi, 1. « Jesum autem subjecit non ex Virgine natum, *impossibile enim hoc ei visum est;* fuisse autem Joseph et Mariæ filium... »

sont relativement nombreux, vu la rareté des documents écrits de l'époque. Ce n'est pas en passant que les apologistes d'alors touchent la question, ils y insistent. Leurs explications donnent à comprendre qu'il ne s'agit pas d'une opinion pieuse, plus honorable pour le Christ, mais d'un point nécessaire, étroitement lié à cet ensemble de doctrines, sur la personne de Jésus, que nous appelons aujourd'hui la christologie primitive.

Il est vrai que les orthodoxes ont rencontré des opposants, mais si l'unanimité absolue était requise pour avoir le droit d'affirmer qu'une croyance fait partie intégrante du dogme chrétien, quel est l'article du Symbole qui résisterait à l'épreuve? Du temps de saint Paul, il y avait déjà des hérésies, et elles portaient sur des points capitaux. Loin d'en être déconcerté, l'Apôtre déclare que c'est là un état de choses, qui entre dans le plan divin[1]. Le doute ou la négation se seront d'autant plus aisément attachés à la naissance virginale que, par sa nature même, l'attestation historique du fait se heurte à des difficultés spéciales.

Vers l'an 106, un disciple immédiat des Apôtres, saint Ignace, évêque d'Antioche, la

[1] I *Cor.*, XI, 19.

métropole de l'Orient, met sur le même rang la parthénogénèse et la mort rédemptrice du Fils de Dieu.

« La virginité de Marie, son enfantement et de même la mort du Seigneur : ce sont là trois mystères, aujourd'hui hautement proclamés, mais qui se sont accomplis dans le silence de Dieu[1] ». Saint Ignace veut dire qu'au moment où Marie concevait et enfantait, le mystère de la Vierge-Mère n'était connu que de Dieu et de la seule créature qui devait nécessairement y être associée ; les hommes et les démons crurent qu'avec Jésus un homme ordinaire entrait dans le monde ; le juste Joseph lui-même ne fut initié qu'un peu après au plan divin. Et pareillement, quand Jésus expirait, bien peu nombreux étaient ceux qui savaient que sur cette croix infâme mourait le Fils de Dieu.

Il est impossible de faire planer le moindre doute sur l'authenticité de ce texte qui a été célèbre dans toute la haute antiquité[2].

[1] Ἡ παρθενεία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη, *ad Ephes.*, XIX. Dans le chapitre précédent le saint martyr affirme que : « Notre Dieu Jésus-Christ a été conçu dans le sein de Marie, suivant la dispensation divine, de la race de David et de l'Esprit-Saint ». Au chapitre VII, 2, il le proclame « issu de Marie et de Dieu », καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ ; cf. *ad Trall.*, IX. Dans l'épitre *ad Smyrn.*, I, il écrit γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, *factum vere ex virgine.*

[2] Voir F. X. Funk, *Patres apostolici*, I, p. 187.

Pendant le séjour que l'empereur Adrien fit à Athènes, vers l'an 125, — peut-être quelques années plus tard, — le philosophe Aristide lui présenta une apologie en faveur des chrétiens. Cette œuvre, que l'on croyait irrémédiablement perdue, vient d'être retrouvée en son entier dans une version syriaque[1]. Or, parmi les points essentiels de la doctrine chrétienne qui s'y trouvent énumérés, figure la naissance virginale à côté de l'Incarnation, de la mort sur la croix, de la Résurrection et de l'Ascension. « Les chrétiens reconnaissent que leur religion a commencé avec Jésus-Christ, qui est appelé le Fils du Dieu tout-puissant; et ils disent que Dieu est descendu du ciel, et qu'il a pris pour s'en revêtir une chair d'une vierge juive, et que le Fils de Dieu a habité dans une fille des hommes[2]... »

On estime généralement que ce passage de

[1] Rendel Harris, *The Apology of Aristides*, Cambridge, 1891, dans la collection *Texts and Studies*, t. I, fasc. I.

[2] *Op. cit.*, p. 36. A peu de choses près, ce passage se retrouve dans un fragment de la version arménienne. « Il est le Fils du Dieu Très-Haut, et il nous a été révélé par [*ou* avec] l'Esprit-Saint: il est descendu du ciel en naissant d'une vierge juive, il a pris chair d'une vierge; et ayant de la sorte pris la nature humaine, il s'est révélé lui-même comme Fils de Dieu... Il est le Verbe qui, de la race juive, selon la chair, est né de la vierge Marie, mère de Dieu » (*op. cit.*, pp. 29 et 32). A rapprocher le fragment publié dans les *Anal. sacra* de D. Pitra, 1882, t. IV, pp. 8 et 284.

l'apologie d'Aristide a été emprunté à un symbole de foi, reçu dans les églises de l'Achaïe. Des critiques ont même essayé d'en rétablir la formule originale au moyen du texte entier ; tous s'accordent à y faire figurer en bonne place l'article qui concerne la conception surnaturelle du Christ par l'opération du Saint-Esprit[1].

Après Aristide, un autre philosophe, originaire de Palestine, entreprit à nouveau l'apologie du christianisme. Il l'adressa à l'empereur Antonin le Pieux (138-161). Cette suscription date la première Apologie de saint Justin, c'est une œuvre de la moitié du IIe siècle.

Après y avoir développé l'argument *ad hominem*, qui consiste à dire aux Grecs qu'ils ont grand tort de blâmer dans la religion chrétienne certaines croyances, alors que leurs propres théogonies offrent des traits semblables, il ajoute : « Si nous tenons que le Christ a été engendré par une Vierge, vous en dites tout autant de Persée[2] ». En réalité, il y a une

[1] Voici la restauration proposée par R. HARRIS, p. 25 : « Nous croyons en un Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ son Fils — né de la Vierge Marie, — il a été transpercé par les Juifs, il est mort et il a été enseveli ; le troisième jour, il est ressuscité, il est monté au ciel ; — et il va revenir pour juger ». On peut voir un autre essai de restauration dans RESCH, *Kindheitsevangelium*, p. 295.

[2] I *Apolog.*, 31.

différence essentielle entre la naissance miraculeuse de Jésus et la légende sur l'origine des héros grecs. La première a été prédite des siècles à l'avance par les Prophètes des Hébreux, notamment par Isaïe. Quant aux fables des poètes, que dans les écoles on débite à la jeunesse, sans leur en donner des preuves, elles ont leur origine dans l'artifice des démons, qui se sont appliqués à égarer le genre humain. Comme ils savaient d'avance, par les écrits des Prophètes, que le Christ devait naître d'une vierge, ils inventèrent une fable, celle de Persée, pour enlever de la crédibilité à la véritable prophétie; mais ils n'ont réussi que médiocrement dans leur œuvre de falsification[1].

Cette explication vaut ce qu'elle vaut, et ce n'est pas à cause d'elle que nous avons cité le passage de saint Justin. Quoi qu'on en puisse penser, elle reste une preuve que la croyance en la naissance virginale du Christ avait franchi le cercle intime des églises, puisqu'il fallait la défendre contre les attaques du dehors.

Mais, c'est surtout dans le *Dialogue avec le juif Tryphon* que le polémiste insiste sur le dogme de la Vierge-Mère. La chose était

[1] *Ibid.*, 32-33; cf. 46.

nécessaire en Palestine, où se trouvait le foyer des sectes judaïsantes qui, sur ce point, donnaient le démenti au symbole orthodoxe. Après avoir rappelé la prophétie d'Isaïe (VII, 14), saint Justin fait observer que le Christ est le seul des descendants d'Abraham dont on ait prétendu qu'il fût né d'une vierge[1]. Et, comme les hellénisants de cette époque, juifs et judéo-chrétiens, ne lisaient pas dans la version παρθένος (*vierge*) mais νεᾶνις (*jeune fille*), et qu'ils entendaient tout le passage du roi Ezéchias, l'apologiste promet une démonstration à ce sujet[2]; il la fera, en effet, un peu plus bas[3]. Tryphon objecte que les Juifs n'attendent qu'un Christ homme, et né des hommes[4]; Justin s'attache à prouver directement que la prophétie d'Isaïe convient au seul Christ[5]. A cette occasion, il établit un élégant parallèle entre Eve et Marie. L'une ayant conçu le verbe du serpent, alors qu'elle était encore vierge et intègre (ἄφθορος), engendra la désobéissance et la mort; tandis que l'autre reçut la joie et la paix, quand l'ange Gabriel lui apporta la bonne nouvelle que l'Esprit du

[1] I *Apolog.*, 67-70.
[2] *Dial.*, 43.
[3] *Ibid.*, 67.
[4] *Ibid.*, 48.
[5] *Ibid.*, 49.

Seigneur descendrait sur elle, et que la vertu du Très-Haut la couvrirait de son ombre; en conséquence, celui qui devait naître d'elle serait le Fils de Dieu. Alors, elle répondit: « Qu'il me soit fait selon votre parole. Et c'est d'elle que naquit celui que tant d'Ecritures représentent comme le vainqueur du serpent[1] ». Comme Tryphon accusait les chrétiens d'avoir renouvelé les fables ridicules des Grecs, notamment celle de Persée, naissant de la vierge Danaé et de Jupiter, saint Justin reprend la théorie de la falsification des mystères divins tentée par les démons[2].

Nous venons au paragraphe du Dialogue, qui a le plus fixé l'attention des critiques modernes. Le voici à peu près en son entier. « Cependant, ô Tryphon, ce que j'ai démontré, à savoir que Jésus est le Christ de Dieu, ne perdrait rien de sa force, alors même que je ne pourrais pas établir qu'il a préexisté, en qualité de Dieu, comme Fils du Créateur de l'Univers, et qu'il s'est fait homme en naissant d'une vierge... Car, mes amis, il y en a quelques-uns (τινές) parmi nous (ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους) qui le reconnaissent pour le Christ, tout

[1] *Ibid.*, 84.

[2] *Ibid.*, 100; cf. 113, 120, 127, où il revient incidemment sur le même sujet.

en le tenant pour un homme, né des hommes[1]. Je ne suis pas de leur avis, et je n'en serais pas, quand même le plus grand nombre, qui en effet se trouve être de mon côté, dirait de même. C'est que nous n'avons pas reçu du Christ l'ordre de croire des doctrines humaines, mais celles qui ont été prêchées

[1] Nous avons cité et traduit d'après le texte de D. Maran, reproduit dans MIGNE, *P. G.*, VI, 581. Le savant éditeur a préféré la leçon ἡμετέρου γένους, *generis nostri*, en rapportant le pronom aux chrétiens, mais à ceux qui étaient d'origine juive, à savoir les Ebionites. En note, il essaie de faire voir que saint Justin prend ailleurs le mot γένος en un sens large, non seulement pour ceux d'une même *race*, mais aussi pour les gens d'une même *catégorie*. Cf. *Dial.* 35, 82 et I *Apol.*, 26. — M. Harnack, *Dogmengeschichte*[3], I, p. 282, not. 1, qui a collationné les éditions imprimées avec le *codex paris.*, pense qu'il faut lire ὑμετέρου γένους, *generis vestri*, en rapportant le pronom aux Juifs. D'ailleurs, les adversaires de la naissance virginale, dont il est ici question, restent, aux yeux du critique, des judéo-chrétiens. — La question est sans importance pour l'usage que nous entendons faire présentement du passage de saint Justin. Quelle que soit la lecture authentique, il est certain qu'au milieu du second siècle la croyance en la naissance virginale ne compte qu'un petit nombre d'adversaires. Du reste le texte de saint Justin ne donne pas le droit d'affirmer, comme fait M. Herzog, *La conception virginale du Christ*, dans la *Revue d'Hist. et de Litt. religieuse*, 1907, p. 132, que « seuls les Ebionites avaient recueilli la doctrine consignée dans les listes généalogiques ». Origène, beaucoup mieux placé que nous pour savoir ce qu'il en était, assure que ce dogme comptait quelques adversaires parmi les chrétiens venus de la gentilité. *Comm. in Matth.*, t. XVI, 12; MIGNE, *P. G.*, XIII, 1413.

par les bienheureux prophètes et enseignées par lui-même[1] ».

Ce texte fait voir jusqu'à l'évidence que pour saint Justin la naissance virginale n'est pas une opinion, mais un point certain et nécessaire de la foi chrétienne; que cette doctrine n'est pas la conclusion d'un raisonnement, une exigence de système, mais une donnée de la tradition, tant celle des anciens Juifs que celle des chrétiens; enfin, que la majorité, on peut dire la presque totalité (πλεῖστοι) des chrétiens, même en Palestine, professe cette croyance. Il est vrai que certains (τινές) pensent autrement; mais on peut négliger leur sentiment, ils sont en dehors de la véritable tradition[2].

*
* *

On a dit de saint Irénée, qu'il est le premier théologien de la Vierge-Mère. C'est que, en effet, il a marqué, mieux qu'aucun autre de ses contemporains, le rôle de Marie dans le mystère de l'incarnation du Verbe.

Dans l'abrégé de la foi catholique qu'il propose au début de son grand ouvrage *contre*

[1] *Dial.*, 48.

[2] Fred. C. Conybeare, dans le *Standard*, 11 mai 1905, traduit τινές par *many;* c'est forcer la portée du terme. Cet écart de traduction est encore aggravé par M. Houtin, *La question biblique au XXe siècle,* p. 248, où *many* est rendu en français par *beaucoup*.

les Hérésies, l'enfantement de la Vierge figure à la place qui lui convient, entre l'article qui concerne l'Incarnation en général et celui sur la Passion du Sauveur[1]. Aux yeux d'Irénée, ce point a une telle importance qu'il ne le sépare pas de sa foi en la divinité de Notre-Seigneur. « Je le répète, écrit-il, ceux qui disent que Jésus n'est qu'un homme, engendré par Joseph, persévèrent dans la désobéissance première et restent frappés de mort; ils ne sont pas encore intimement unis au Verbe de Dieu le Père, ils n'ont pas été affranchis par le Fils, selon qu'il a dit lui-même : « Si le Fils vous affranchit, vous serez vraiment libres ». Ignorant celui qui, né de la Vierge, est notre Emmanuel, ils sont privés du don de la vie éternelle[2] ».

Quelques lignes plus bas, saint Irénée insiste sur la prophétie d'Isaïe (VII, 14), avec une allusion manifeste au quatrième Evangile[3] (I, 13); puis il ajoute : « S'il était le fils de Joseph, en quoi différerait-il des autres hommes? Comment Pierre l'aurait-il proclamé le fils du Dieu vivant[4]? Ceux qui espèrent en

[1] I, X, 1; « *καὶ τὴν ἐκ Παρθένου γέννησιν* ».

[2] III, XIX, 1.

[3] Nous aurons à revenir sur cette leçon singulière « *qui ex Deo natus est* », au lieu de « *qui ex Deo nati sunt* »; III, XIX, 2. Voir p. 106.

[4] III, XXI, 8.

un Jésus engendré par Joseph sont sous la malédiction qui pèse sur Jéchonias et sa descendance. De même qu'Adam a été fait par Dieu d'une terre vierge, ainsi le Christ a été fait par Dieu d'une mère vierge[1] ».

Le parallèle entre Eve et Marie, que saint Justin n'avait fait qu'ébaucher, est repris ici avec des développements tels qu'on peut le regarder comme un trait distinctif de la conception irénéenne. « De même que Eve, ayant un mari, mais vierge encore, devint par sa désobéissance, cause de mort pour elle-même et pour toute l'humanité ; ainsi Marie, ayant elle aussi un époux prédestiné et étant néanmoins vierge, devint par son obéissance, pour elle et pour toute l'humanité, cause de salut... Comme Eve se laissa séduire par le discours d'un ange et abandonna Dieu en transgressant sa parole, ainsi Marie reçut de la bouche d'un ange le joyeux message qu'elle devait porter Dieu, en se soumettant à sa parole. Si la première fut désobéissante à Dieu, la seconde se laissa persuader de lui obéir, afin que Marie la Vierge fût l'avocate de la Vierge Eve. Et comme le genre humain fut

[1] Nous venons de résumer tout un long passage qui est à lire en son entier : III, xxi, 1-10.

entraîné à la mort par une vierge, c'est par une vierge aussi qu'il a été sauvé[1] ».

Voilà comment, vers l'an 180, la tradition apportée de l'Orient dans les Gaules représentait le dogme chrétien. Il n'est pas jusqu'aux explications théologiques qui l'accompagnent qui ne soient déjà traditionnelles, du moins étaient-elles courantes dès la première moitié du IIe siècle, puisque nous les avons rencontrées dans saint Justin[2].

Une preuve décisive qu'à cette époque on regardait déjà la croyance en la naissance virginale du Christ comme une tradition d'origine apostolique, se prend du fait qu'elle figure dans les divers formulaires de foi ayant cours alors, et qui se rattachent tous à un type commun, appelé couramment le *symbole des Apôtres*. La formule qui semble avoir prévalu dès la seconde moitié du IVe siècle, du moins en Occident, « conçu du Saint-Esprit et né de la Vierge Marie », n'est que le développement légitime d'une autre plus ancienne : « né du Saint-Esprit par la Vierge Marie[3] », ou encore : « né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie ».

[1] V, XIX, I ; cf. IV, XXIII, où il résume le premier chapitre de saint Matthieu.

[2] Sur l'origine et l'histoire de ce symbole, comme aussi sur sa teneur au IIe siècle, voir le *Diction. de Théol. cath.*, de M. VACANT, I, col. 1660-1680.

[3] On emploie ἐκ de préférence à διά, contre les Valentiniens.

Autant qu'on peut le conjecturer par les écrits du IIe siècle, la formule primitive aura été « né de la Vierge Marie ». Réduit à sa plus simple expression, cet article énonce en sa substance le dogme chrétien, que les variantes postérieures viendront préciser, à l'encontre des négations ou des ruses de l'hérésie.

La foi du IIe siècle passe entière et sans conteste aux générations suivantes. La grande querelle de l'arianisme laisse intact le privilège de Marie. Au IVe siècle, Helvidius et les Antidicomarianites, qui nient la virginité perpétuelle de la mère de Dieu, ne contestent pas qu'elle ait conçu surnaturellement le Christ. Les Juifs eux-mêmes ont alors senti qu'il fallait compter avec une croyance si bien affermie, au lieu de s'obstiner à faire de Jésus le fils légitime de Joseph et de Marie, ils préfèrent maintenant le représenter comme le fruit de l'adultère. C'est du moins sur les lèvres d'un juif que Celse, qui écrivait entre 177 et 180, met cette grossière calomnie ; une pure injure, dit Origène[1], n'ayant pas même la vraisemblance des premières dénégations. Ce qui donne à penser que le juif introduit dans le

[1] *C. Cels.*, I, 28, 32-37. Après avoir discuté dans le détail toutes les allégations de Celse ou de son juif, Origène ajoute qu'une pareille invention est plus digne d'un bouffon que d'un écrivain qui se respecte : Ταῦτα βωμολόχῳ ἔπρεπε τὰ ῥήματα, καὶ οὐ σπουδάζοντι ἐν τῇ ἀπαγγελίᾳ.

« Discours véritable » n'est pas une fiction littéraire de l'auteur, c'est que la légende qu'il y débite se retrouvera plus tard dans des écrits juifs, notamment dans le Talmud[1] et le pamphlet intitulé *Toledoth Jesu*[2].

Le bas conte des Juifs ne sortit guère du ghetto, l'opposition des judaïsants disparut bientôt ou se modifia avec la secte elle-même ; tellement qu'il faut sauter du milieu du IIIe siècle à la fin du XVIIIe, pour entendre mettre en question la naissance virginale de Notre-Seigneur Jésus-Christ[3].

[1] Cf. *Sanh.*, f. 67, 1 ; *Schabb.*, f. 104, 2 ; *Chaghiga* Jérus., f. 77, 4 ; Babyl., f. 4, 2. Le Dr. Sam. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, p. 214, vient de rééditer toutes ces vilenies. Cf. Laible, *Jesus Christus im Talmud ;* Herford, *Christianity in Talmud and Midrash.*

[2] C'est une œuvre du XIIIe siècle.

[3] L'histoire de la croyance chrétienne en la conception surnaturelle du Christ, pendant les premiers siècles, a été écrite par Swete, *The Apostles' Creed*, ch. IV ; et plus récemment par T. Allen Hoben, *The Virgin Birth*, dans *American journal of Theology* 1902, juillet et octobre. — On peut voir les définitions de l'Eglise à ce sujet dans Denzinger, *Enchirid.*, 113, 132, 204, 229, 880.

CHAPITRE III

LES MODERNES ADVERSAIRES

Jusqu'aux enclyclopédistes inclusivement, l'incrédulité n'a fait que répéter, en les rajeunissant à peine, les attaques de Celse, de Porphyre et de Julien l'Apostat contre l'autorité des Evangiles. Elles reviennent à dire que le témoignage des évangélistes n'est pas constamment recevable, ils se trompent ou nous trompent sur nombre de points. On fait deux parts de leur récit : tout ce qui est de nature à rabaisser le Christ à la taille d'homme est retenu comme véridique; quant à ses œuvres merveilleuses, elles sont déclarées mensonge ou légende. Origène n'a pas manqué de relever, à l'adresse de Celse, ce que le procédé a d'arbitraire et d'injurieux pour le fondateur du christianisme[1].

Cependant, les plaisanteries de Voltaire ne

[1] *Contra Cels.*, II, 33, 37.

tardèrent pas à paraître trop peu de chose pour tenir en échec des textes aussi vénérables que les Evangiles. Les déistes, qui se piquaient de méthode en matière d'histoire et de philosophie, souhaitaient de se débarrasser plus correctement du surnaturel. Leur porte-parole fut tout d'abord Gottlob Paulus[1]. Le principe fondamental de sa critique consiste à distinguer, dans l'histoire évangélique, les faits des jugements qu'on y porte sur leur nature. Au temps de Jésus, la disposition dominante était d'assigner à tout événement frappant une cause invisible et surhumaine. Ecrivains et lecteurs croyaient au surnaturel, c'est-à-dire à l'intervention immédiate de la cause première ; et, de la sorte, ils pensaient pouvoir ramener à l'unité le jeu infiniment varié de la scène de ce monde. Une fois mises à part les appréciations relevant du préjugé religieux, on devait obtenir le résidu de l'histoire véridique de Jésus : sa vie purement naturelle, telle qu'elle s'est passée en effet.

Ce que devenait l'Evangile dans ce système d'exégèse, on peut le voir dans tous les ma-

[1] L'œuvre de Paulus, commencée vers 1800 avec des études exégétiques sur les Evangiles, se résume dans une *Vie de Jésus*, qui parut en 1828, sous le titre significatif: *Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*.

nuels bibliques[1]; nous ne remettrons ici sous les yeux du lecteur qu'un seul point, qui touche au cœur même de notre sujet. Il suffit à faire constater la pauvreté et la gaucherie de cette critique naturaliste, qui voulait garder les évangiles sans les évangélistes.

Dans saint Matthieu, l'ange, — qui, du reste, n'est qu'un personnage de rêve, — n'a pas voulu dire à Joseph que Marie était devenue enceinte sans la coopération d'aucun homme; mais seulement que, malgré sa grossesse, il fallait la considérer comme exempte de toute souillure. Le dialogue entre Gabriel et Marie, dans saint Luc, était plus rebelle à l'exégèse fantaisiste. Aussi, renonce-t-on ici à toute demi-mesure; Paulus introduit hardiment dans la scène de l'Annonciation une tierce personne; seulement l'ange Gabriel est un homme en chair et en os. Marie a été trompée. On soupçonne Elisabeth d'avoir été la cheville ouvrière de la pieuse intrigue. Venturini va plus loin; il croit savoir que le héros de toute cette aventure est Joseph d'Arimathie[2]. Pour fortifier sa conjecture, il narre avec complaisance une frasque d'opéra-comique, qu'il a lue dans l'historien

[1] Voir Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, 3e édit., II, p. 436.

[2] Dans son *Histoire naturelle du grand Prophète de Nazareth (Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth)*.

Josèphe[1]. Nous voilà de nouveau en présence du vieux blasphème juif, rencontré pour la première fois dans Celse et le Talmud.

Des théologiens protestants, tels que Olshausen et Hengstenberg, ne manquèrent pas de révéler, dès l'abord, au public allemand de sens droit les vices irrémédiables de l'hypothèse de Paulus. Vouloir ramener à des proportions naturelles une histoire conçue perpétuellement d'un point de vue surnaturel, c'est entreprendre de dessaler la mer. On ne tarda pas à s'en apercevoir. L'attaque avait été si extravagante qu'au lieu de ruiner l'autorité du texte évangélique, elle l'avait plutôt affermie.

C'est alors que David Frédéric Strauss proposa d'interpréter la Bible, y compris le Nouveau Testament, d'après la méthode mythologique que l'on appliquait déjà aux histoires anciennes d'ordre profane. Le titre de *Vie de Jésus*, qu'il donne à son ouvrage (1835), n'est pas exact; l'auteur s'applique à préciser la valeur historique des évangiles, bien plus qu'à raconter la vie du Christ. Ses devanciers dans cette direction avaient payé tribut au sentiment religieux[2]. N'osant pas mettre les

[1] *Antiq. jud.*, XVIII, III, 4.

[2] Notamment Gabler, Bauer, Schelling, Schleiermacher, de Wette et l'auteur anonyme de l'ouvrage sur la *Révélation et la mythologie* (1799).

Écritures sur le même pied que les autres livres, ils parlèrent de *mythe historique;* on entendait par là le récit d'événements réels, mais colorés par l'opinion antique, qui mêlait volontiers le divin avec l'humain. Ils admettaient encore le *mythe poétique*, une sorte de poème à fond historique, dans lequel le fait primitif s'altère, sans disparaître tout à fait, sous les inventions d'une riche et jeune imagination. Mais on écartait de l'Evangile le *mythe proprement dit*, — philosophique ou religieux, peu importe le nom, — qui consiste à exposer une idée, une doctrine sous une forme historique; à lui donner l'allure d'un événement, bien que le récit, comme tel, ne réponde à rien de réel. La plupart préféraient parler de *légende* plutôt que de mythe, et encore confinaient-ils les récits légendaires au seuil des évangiles, ne les faisant guère intervenir que pour expliquer les origines de l'enfance de Jésus.

Toutes ces tentatives faisaient à Strauss l'effet de cotes mal taillées; il leur reprochait de retomber en définitive dans l'hypothèse de Paulus, puisque encore ici le rôle de l'exégèse se bornait à séparer le fait plus ou moins défiguré de ce que l'imagination populaire y avait ajouté. Quant à lui, il sera radical, il parlera du *mythe évangélique*, comme d'autres ont parlé du mythe grec. Il le définit « un récit qui se

rapporte immédiatement à Jésus, et que nous pouvons considérer, non comme l'expression d'un fait, mais comme la traduction d'une idée de ses partisans primitifs[1] ».

Le mythe évangélique est-il le résultat d'une conception individuelle, ou bien une création du sentiment populaire? Strauss admet que la tradition enregistrée dans les évangiles s'est formée peu à peu sous cette double influence; il parle même d'additions plus tardives, qui seraient le fait des évangélistes, et auraient pour but de rendre les objets présents au lecteur, de les enchaîner, de les amplifier. Mais, il avoue qu'il n'est pas facile de tirer une ligne de démarcation entre la fiction volontaire et la légende spontanée.

On le voit, le caractère merveilleux du récit des évangiles ne tient plus, comme le voulait

[1] *Vie de Jésus*, I, p. 105. Même entendu de la sorte, le *mythe* ne se confond pas avec la *parabole*. Celle-ci se donne pour une fiction, n'ayant qu'une valeur didactique; tandis que le mythe emporte essentiellement une sorte d'équivalence entre l'idée et le fait, qui lui sert d'expression plastique. Jésus-Christ dit un jour par manière de fiction le sort qui attendait la Synagogue infidèle : c'est la parabole du jardinier et du figuier stérile (Luc, XIII, 6); des mythologistes soutiennent que l'imagination populaire a transformé de bonne heure cette parabole en un fait, celui que rapporte Marc, XI, 13. A les entendre, nous aurions ici un mythe proprement dit. C'est là une conjecture insuffisamment fondée; du moins a-t-elle l'avantage de faire saisir la différence entre la parabole et le mythe.

Paulus, au jugement des contemporains, qui auraient essayé de rattacher les événements à une cause surnaturelle; c'est la croyance des générations suivantes qui s'est projetée en arrière sur le terrain de l'histoire. Au reste, Strauss convient qu'il y a çà et là dans les évangiles des traits qui rejoignent la réalité; ils représentent tout ce qui nous a été transmis de la vié vraie de Jésus.

Comment distinguer ces données historiques des conceptions mythologiques qui les compénètrent? C'est à cette question capitale que l'auteur de la *Vie de Jésus* consacre le dernier paragraphe de son introduction; il y formule des règles dont il a senti lui-même l'imprécision. J'en cite le passage le plus saillant. « Dans les cas où non seulement les détails d'une aventure sont suspects à la critique et son mécanisme extérieur est exagéré, etc., mais encore où le fond même n'est pas acceptable à la raison, ou bien est conforme aux idées des juifs d'alors sur le Messie; dans ces cas, dis-je, non seulement les prétendues circonstances précises, mais encore toute l'aventure, doivent être considérées comme non historiques. Au contraire, dans tous les cas où des particularités seulement dans la forme du récit d'un événement ont contre elles des caractères mythiques, sans que le fond

même y participe, alors du moins il est possible de supposer encore un noyau historique au récit. Ajoutons pourtant que, même dans un cas pareil, on ne déterminera jamais avec certitude si ce noyau existe réellement et en quoi il consiste, à moins qu'on n'arrive à cette détermination par des combinaisons tirées d'ailleurs[1] ».

Pour appliquer correctement ce système d'exégèse au Nouveau Testament, il y a une difficulté très grave à lever. Elle se prend du fait qu'à l'époque de Jésus, les siècles mythiques sont passés depuis longtemps; on se trouve alors en pleine lumière de l'histoire : la littérature juive est considérable ; celle des chrétiens compte, en moins de cinquante ans, vingt-six livres, que l'on dit écrits par des contemporains. « Cet argument, dit Strauss, serait décisif s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires ou, du moins, par des hommes voisins des événements[2] ». Aussi bien, les tenants de la théorie mythique furent tout heureux de profiter du courant d'opinion créé, à ce moment même, par un docteur de Tubingue, Christian Baur, qui plaçait à une époque tardive la composition des évangiles. Une autre circonstance, dont Strauss crut pouvoir tirer bon parti, tient

[1] *Vie de Jésus*, I, p. 112.
[2] *Ibid.*, p. 69.

à la nature même du mythe messianique. A l'entendre, ce mythe existait déjà au premier siècle de notre ère, et il n'était besoin que de l'appliquer à Jésus de Nazareth. Une exégèse, erronée d'après Strauss mais courante parmi les Juifs, entendait du Messie à venir la meilleure partie de l'Ancien Testament. C'est la source principale de la légende messianique qui se révèle dans les opinions populaires.

« Le Messie devait sortir de la race davidique et en occuper le trône, comme un second David ; c'est pourquoi l'on attendait, du temps de Jésus, que le Messie naîtrait, comme le fils de Jessé, dans la petite ville de Bethléem... L'époque du Messie était surtout envisagée comme un temps de signes et de miracles. Les yeux des aveugles devaient voir, les oreilles des sourds entendre ; le boiteux devait sauter et la langue du muet louer Dieu (Isaïe, xxxv, 5; cf. xlii, 7; xxxii, 3, 4). Ces expressions qui n'étaient que métaphoriques, furent prises au pied de la lettre (Matth., xi, 5 ; Luc, vii, 21); et, de cette façon, l'image du Messie, dès avant l'apparition de Jésus, se trouva dessinée avec des traits de plus en plus détaillés. Ainsi plusieurs légendes sur Jésus n'étaient plus à inventer; elles étaient fournies par l'image du Messie, vivante dans l'espérance du peuple ; elles y avaient été pour la plupart, après de nom-

breux remaniements, transportés de l'Ancien Testament; il n'y avait qu'à les appliquer à Jésus et à les modifier d'après son caractère personnel et sa doctrine; et jamais peut-être application ne fut plus facile, puisque celui qui le premier transporta quelques traits pris à l'Ancien Testament dans l'annonciation de Jésus, crut sans doute lui-même à la réalité de son récit, et il le crut d'après l'argument suivant : Telle et telle chose appartiennent au Messie; or, Jésus a été le Messie; donc ces choses sont arrivées à Jésus[1] ».

Telles sont les lignes générales du système mythique proposé par Strauss, il nous reste à faire voir comment il entend l'appliquer au texte de l'évangile sur l'enfance de Jésus-Christ[2].

*
* *

La naissance miraculeuse du Précurseur n'est qu'un doublet de ces récits de l'Ancien Testament, où il est question de couples stériles, devenant féconds dans une vieillesse avancée, par une bénédiction spéciale de Dieu. Jean-Baptiste est un « tard-né » de plus, après Isaac, Samson et Samuel. Tout le morceau qui

[1] *Vie de Jésus,* I, pp. 100-102.

[2] Cette application remplit toute la seconde partie du premier volume, de la page 117 à la page 336.

se lit dans saint Luc, a été composé par un chrétien judaïsant, à l'époque où il existait encore de purs disciples de Jean; le but de l'auteur est d'attirer ceux-ci au christianisme, en représentant leur Maître comme le plus grand des Prophètes, divinement envoyé pour préparer les voies au Messie. La seule réalité historique que l'on puisse conserver avec certitude, se réduit à ceci : Jean-Baptiste, par son austérité et ses prédications, fit une impression si puissante que la légende chrétienne fut amenée à glorifier sa naissance et à l'unir à celle de Jésus.

Les généalogies du premier et du troisième évangile ne sont pas historiques, on les a forgées toutes deux, à l'effet de revendiquer légalement pour Jésus de Nazareth le titre de fils de David, couramment donné au Messie dans la littérature juive. — La naissance de plusieurs hommes illustres de l'Ancien Testament avait été annoncée à l'avance par une apparition céleste; pouvait-on faire moins pour le Messie?... Et ici on s'est souvenu que, d'après Isaïe, l'Emmanuel devait naître d'une Vierge. Tout le récit de Matthieu et de Luc a été construit de ce point de vue. Seulement, ajoute Strauss, « cette croyance est inadmissible, car il y aura toujours à tenir compte de la phrase de Plutarque : Jamais on n'a entendu dire

qu'une femme ait enfanté sans le concours d'aucun homme ; c'est le cas de répéter l'*impossible* de Cérinthe ».

Notre auteur sait que l'on a accumulé des exemples de naissance virginale tirés de la mythologie gréco-romaine ; Hercule, Castor et Pollux, Romulus, Alexandre, surtout Pythagore et Platon ont passé pour être issus d'un dieu et d'une mère mortelle. Quelque besoin qu'ait sa thèse d'être étayée, Strauss n'attache que peu de prix à ces rapprochements, tant il sait les différences radicales qui séparent la religion judéo-chrétienne du paganisme.

Saint Luc ne mène Joseph et Marie à Bethléem de Juda que pour faire bénéficier Jésus de la prophétie de Michée (v, 3). D'où il suit que « nous n'avons ici ni un terme fixe pour la date de la naissance de Jésus, ni une explication (historique) de la cause qui amena sa naissance à Bethléem. Si donc, on ne trouve pas d'autre raison que celle de Luc pour admettre que Jésus est né à Bethléem, nous n'avons absolument aucune garantie que ce soit bien là le lieu de sa naissance[1] ».

« Les anges ont apparu, non à Jérusalem, aux Pharisiens et aux Scribes, qui étaient

[1] *Vie de Jésus*, I, p. 242.

pleins de malice; mais dans la campagne, à des bergers, à cause de leur simplicité, de leur innocence, et à cause qu'ils étaient par leur genre de vie les héritiers des patriarches. C'est aussi dans la campagne et auprès des troupeaux que Moïse avait eu l'apparition céleste; pareillement, d'après le psaume LXXVIII, 70, Dieu avait tiré David, l'ancêtre du Messie, des huttes de Bethléem, pour être le pasteur de son peuple[1] ».

L'anecdote des Mages, dans Matthieu, n'est qu'un équivalent de celle des bergers, dans Luc. Nous avons ici une double manière d'introduire l'enfant messianique; l'une a pour but d'apprendre au voisinage la naissance de Jésus, l'autre de la faire savoir aux contrées éloignées. Au reste, ces deux narrations n'ont, pas plus l'une que l'autre, de valeur historique. La prophétie de Balaam, en disant qu'une étoile devait sortir de Jacob ne parlait pas d'un astre véritable, elle comparait seulement avec une étoile le prince espéré. La foi à l'astrologie fut cause qu'on entendit bientôt le passage au sens propre. Il fallait donc que la naissance de Jésus eût été annoncée par une étoile. Mais qui pouvait mieux avoir observé le phénomène que des astrologues de

[1] *Ibid.*, p. 249.

profession, dont l'Orient était la terre classique? Les présents, que les mages sont censés avoir offerts, ont été suggérés par le texte d'Isaïe (LX, 5, 6).

Faire rendre un arrêt de mort par Hérode contre Jésus était dans l'intérêt de la légende chrétienne primitive. De tout temps, on s'est plu à entourer le berceau des grands hommes de tentatives de meurtre et de persécution[1]. Les meurtres commis par l'odieux Iduméen, jusque dans sa propre famille, rendaient vraisemblable le rôle qu'on lui fait jouer dans le massacre des Innocents. Quant au choix de l'Egypte, comme lieu de refuge pour Jésus, il s'explique assez naturellement; ce pays offrait, à cause de son voisinage, l'asile le plus convenable pour quiconque s'enfuyait de la Judée. Et puis, ne fallait-il pas ramener le Messie de l'Egypte, d'après la prophétie d'Osée? (XI, 1.)

La circoncision et la présentation au Temple se font en exécution de la loi mosaïque; c'est avec la même préoccupation que saint Paul a écrit du Christ « qu'il a été soumis à la loi » (*Gal.*, IV, 4). Quant aux cantiques, qui se lisent dans saint Luc, ils rappellent ceux de l'Ancien Testament, par exemple le cantique de la mère

[1] Strauss cite Cyrus (*Hérodote*. I, 108); Romulus (*Tit. Liv.*, I, 4); Auguste (*Suét.*, Octav. 94); Moïse (*Exod.*, I).

de Samuel; ce sont des hymnes empruntées à la toute première liturgie des communautés chrétiennes. La finale de Matthieu (II, 23) a pour but de protéger Jésus contre le préjugé populaire que « rien de bon ne peut sortir de Nazareth ». La scène de Jésus au Temple au milieu des docteurs a des précédents dans l'Ancien Testament. Qu'on se rappelle la sagesse et la prophétie précoces de Samuel; ou encore ce que l'historien Josèphe, qui n'avait pourtant qu'un talent ordinaire, raconte de lui-même[1].

Le lecteur qui nous a suivi dans l'exposition de l'exégèse mythologique appliquée aux évangiles, pense assurément que ses partisans se résignent à faire la perte du christianisme. Le docteur Strauss proteste contre une pareille conclusion. « L'auteur sait, écrit-il, que l'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ses recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques. Cette certitude seule peut donner à notre critique repos et dignité, et la distinguer des explications naturalistes des siècles précédents; explica-

[1] Voir son autobiographie, II.

tions qui, songeant à renverser aussi la vérité religieuse avec le fait historique, étaient essentiellement frappées d'un caractère de frivolité[1] ». Encore ici, Strauss est l'ancêtre de ces critiques hégéliens qui demandent aujourd'hui à la philosophie et à la foi le droit de rétablir ce qu'ils ont démoli au nom de l'histoire[2].

*
* *

Si nous avons fait une place si large au système mythique de Strauss, c'est que les critiques incroyants venus après lui n'y ont rien ajouté d'essentiel. Il est vrai qu'on préfère maintenant parler d'une idéalisation religieuse de l'histoire, plutôt que de mythe; mais le résultat est le même : refuser toute valeur historique aux récits sur l'enfance de Jésus, du moins pour autant qu'ils présentent un caractère surnaturel. Seulement, la critique actuelle redoute de paraître conduite, comme aux temps de Paulus et de

[1] *Vie de Jésus*, p. 8.

[2] « Le charme de ces histoires de la Nativité ne dépend pas de leur vérité historique, mais de leur signification intérieure... Puisque toutes ces *idées* sont vraies et demeurent vraies, nous ne sommes pas obligés de déclarer ces récits faux, alors même qu'ils sont, historiquement parlant, non conformes à la réalité ». O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 68.

Strauss, par le préjugé doctrinal; et voilà pourquoi elle affecte de se tenir exclusivement sur le terrain des textes.

De ce chef, sa tâche est plus difficile qu'il y a cinquante ans, à cause du mouvement de régression qui vient de se produire en faveur des dates traditionnelles, en ce qui concerne la composition des évangiles. Comment expliquer qu'en si peu de temps, la légende chrétienne se soit formée; et, surtout, qu'elle ait réussi à se faire accepter? Renan, qui est largement tributaire de Strauss, bien qu'il ne dédaigne pas de faire de-ci de-là des emprunts à Paulus, estimait que le travail d'où est sortie la « légende idéale », s'est opéré pendant les trente ou les vingt années qui ont suivi immédiatement la mort de Jésus. Peut-être même, ajoute-t-il, que de son vivant, on commençait à se demander s'il n'était pas né d'une vierge; en tout cas, ceux qui voyaient en lui le Messie devaient dès lors tenir pour certain qu'il était né à Bethléem [1].

Ces conjectures ont paru depuis plus dignes d'un romancier que d'un critique. C'est aux textes eux-mêmes, à leur histoire, à leur contenu qu'on demande maintenant le moyen de donner un démenti au récit qu'ils font. Par quels procédés? C'est ce que nous vou-

[1] *Vie de Jésus*, 13e édit., pp. xci et 249, 250.

drions mettre sous les yeux du lecteur, avec la seule préoccupation, pour le moment, de saisir et de bien rendre la pensée des adversaires. C'est la première précaution à prendre contre eux.

A en croire M. le professeur P.-W. Schmiedel, il ne devait pas être question de conception surnaturelle dans l'écrit primitif, que l'auteur du premier évangile a utilisé pour rédiger ses premiers chapitres. Ce document-source s'ouvrait sans aucun doute par la généalogie (Matth., I, 1-17), qui se joignait immédiatement à ce qui figure dans le second chapitre; et c'est précisément pour mieux souder la section concernant la conception virginale (I, 18-25) avec une généalogie qui représentait Joseph comme le père de Jésus, qu'on en vint, par la suite, à modifier Matth., I, 16. La teneur première de ce verset était vraisemblablement : « Jacob engendra Joseph, et Joseph engendra Jésus »; on aura obtenu la leçon actuelle courante : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus », en passant par une leçon intermédiaire : « Jacob engendra Joseph, et Joseph, à qui était fiancée la vierge Marie, engendra Jésus ». Cette dernière lecture est du reste attestée par la version syriaque, récemment trouvée au Sinaï[1].

[1] *Encycl. bibl.* de Cheyne (1902), art. *Mary*, col. 2962.

Le texte du troisième évangile est plus embarrassant, à cause de la précision détaillée du message apporté à Marie par l'ange Gabriel. M. Harnack a fini par en avoir raison; son procédé n'a rien de bien nouveau : il consiste à trancher le nœud gordien, faute de pouvoir le dénouer[1]. Luc aura emprunté à Matthieu (I,18-25) l'idée de la conception surnaturelle, qu'il a introduite dans le document judéo-chrétien dont il se servait, par I, 34, 35. D'après M. Harnack, l'insertion de ces deux versets est plus vraisemblablement l'œuvre de saint Luc lui-même ; mais d'autres préfèrent voir ici la main d'un recenseur postérieur à l'évangéliste. On pense avoir rencontré des témoins de l'état primitif du texte. Avant le IIIe siècle, les partisans d'un certain Théodote en appelaient à Luc (I, 35) contre la croyance en la conception

[1] *Zu Luc.* I, 34, dans la *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1901, p. 53; Hillmann et Schmiedel admettent pareillement cette insertion, que Conybeare appelle *a pious fraud*. Au contraire, A. Hilgenfeld, *Die Geburts- und Kindheits-Geschichte Jesu,* réfute les raisons de M. Harnack dans la *Zeitschrift für wissensch. Theologie,* 1901, pp. 184, 222; cf. 313-317. J. Haecke, *Die Jungfrauen-Geburt und das N. T.*, vient de reprendre toute la question dans la même Revue, 1906, pp. 18-26.— De son côté, M. Loisy estime que M. Harnack a soulevé la question plutôt qu'il ne l'a résolue. *Revue d'Hist. et de Littér. relig.*, 1903, p. 292. H. Gunkel, *Zum religionsgeschicht. Verständnis des N. T.*, 1903, p. 66, ne voit pas davantage la nécessité de tenir Luc, I, 34, 35 pour une interpolation.

surnaturelle du Christ; ce qui ne se comprend pas dans l'hypothèse de la leçon actuelle, qui lui est manifestement favorable. Or, un manuscrit de la plus ancienne version latine des évangiles, porte à la place des mots: « Comment cela se fera-t-il, vu que je ne connais point d'homme? » ce qui se lit au verset 38: « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole[1] ».

Cette addition en aura imposé une autre, à savoir l'incise III, 23, « alors qu'il était, *à ce que l'on croyait*, fils de Joseph ». Le document primitif, utilisé par saint Luc, se serait donc borné à représenter Jésus comme investi, dès le sein de sa mère, de la vocation messianique; tout comme le Baptiste l'avait été de la vocation de précurseur. H. Holtzmann va plus loin, il croit pouvoir distinguer dans le troisième évangile deux documents : II, 21-52 (circoncision, présentation, et Jésus au milieu des docteurs) serait un morceau d'origine ébionite ; tandis que la première partie I et II, 1-20 (annonciation, tant celle du Baptiste que celle de Jésus, nativité), se trouve dominée par l'idée de la conception surnaturelle. Luc aurait donc idéalisé un récit ébionite[2].

[1] Voir Conybeare dans le *Standard*, 11 mai 1906.

[2] Cf. *Hand-Comm. zum N. T., Die Synoptiker*, pp. 37-44. P.-W. Schmiedel admet aussi que les deux premiers cha-

Ces additions ou corrections ont forcément introduit des incohérences dans le texte actuel des évangiles. Nonobstant la naissance virginale, qui s'y trouve expressément enseignée, tous les personnages, sans en excepter Marie, qui entrent en scène dans le récit évangélique, parlent et agissent comme si Jésus était le fils de Joseph le charpentier. Ses frères et sa mère elle-même commencent par ne pas croire en lui, ce qui ne se comprend plus, si son enfance avait été réellement entourée des merveilles que l'on dit. Cette persuasion survécut assez longtemps pour avoir inspiré un écrit apocryphe de la fin du IIe siècle [1], dans lequel l'apôtre Thomas est représenté comme le frère jumeau de Jésus. L'Evangile de Nicodème, autrement dit les

pitres de Luc manquent d'unité, il tient pour probable que le second est antérieur au premier; il ajoute qu'on peut même supposer qu'à l'origine ni Matthieu ni Luc n'avaient l'évangile de l'Enfance, ils devaient commencer, comme Marc, avec le baptême de Jean. Les discours de Pierre, conservés dans les *Actes* (I, 22; X, 37), donneraient clairement à connaître que la catéchèse des Apôtres commençait avec la prédication de Jean-Baptiste. Strauss (p. 117) reprochait déjà aux rationalistes de son temps de nier l'authenticité de ces textes pour se débarrasser plus aisément de leur contenu. D'après M. WELLHAUSEN, *Das Evangel. Lucae übersetzt und erklärt*, 1904, la conception virginale ne figure pas dans le ch. II du troisième évangile, et elle est adventice dans le ch. I.

[1] *Actes de Judas-Thomas.*

Actes de Pilate, semble avoir été écrit du même point de vue. Les juges de Jésus lui reprochent d'être né de l'adultère; et l'auteur se contente de repousser l'accusation en disant que Joseph et Marie étaient unis par un légitime mariage.

M. Loisy estime que c'est là une façon bien arbitraire de traiter les textes. Les raisons de M. Harnack lui paraissent trop faibles pour autoriser ses conclusions. Quant à lui, il ne niera pas l'unité littéraire des récits que Luc et Matthieu nous ont fait de l'Enfance, et, en particulier, de la naissance virginale. Les évangélistes se sont représenté les choses comme nous le faisons aujourd'hui; ils croyaient que Jésus avait été conçu surnaturellement, parce que c'était déjà la foi de l'Eglise[1]. Ce dogme, ajoute M. Herzog, avait fait son apparition dans la conscience chrétienne, vers l'an 80; et les évangiles où il se trouve consigné, sont de la fin du premier siècle[2].

Du reste, l'unité littéraire du récit, comme aussi sa sincérité, ne nous donnent pas le droit de conclure à la réalité historique des événements. M. Loisy s'est expliqué à ce sujet :

« Les récits de l'enfance ne sont, pour l'historien, qu'une expression et une assertion

[1] *Revue d'Hist. et de Litt. religieuses*, 1903, pp. 290-292.
[2] *Ibid.*, 1907, p. 121.

de la foi messianique, de cette foi qui s'affirme au début de l'évangile de Marc et qui a transfiguré les souvenirs des Apôtres; qui s'affirme aussi et se développe dans Paul, puis dans le quatrième Evangile. Cette foi est comme la réponse que les générations de fidèles font successivement à la proposition de l'Evangile de Jésus, elle grandit en restant toujours la même, comme un écho qui, en se répercutant de montagne en montagne, deviendrait plus sonore à mesure qu'il s'éloignerait de son point de départ[1] ».

La tradition qui figure dans le premier évangile est-elle antérieure à celle qui se lit dans le troisième? La croyance à la conception surnaturelle du Christ a-t-elle pris naissance dans des milieux d'influence grecque, plutôt que dans les communautés judéo-chrétiennes? Sur ces deux points, qui ne sont pas sans connexion,

[1] *L'Evangile et l'Eglise*, 2e édit., p. 31. C'est aussi la position prise par Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.* (1903), p. 69. La question avait déjà été traitée du même point de vue et pour aboutir, somme toute, à des conclusions assez semblables, par P. Lobstein, *Die Lehre von der übernatürl. Geburt Christi*, 1896, qui avait déjà paru en français dans la *Revue de Théol. et de Phil.* (1890, p. 205); et récemment traduit en anglais. Cet ouvrage est peut-être le plus complet, qui ait été publié sur la matière. Depuis, on a vu paraître : Hillmann, *Die Kindheitsg. Jesu nach Luk.* 1891; et Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, 1902.

les avis se trouvent partagés[1]. La critique textuelle appelle ici à son aide la haute critique, comme on dit, celle qui s'attache à préciser le sens et la portée du contenu même des textes. Par l'étude comparée des évangiles et, en général, du Nouveau Testament, on pense être arrivé aux conclusions suivantes. J'en emprunte la formule à Otto Pfleiderer[2], parce qu'elle me semble représenter assez bien l'opinion actuellement courante parmi les critiques incroyants.

a) Le sentiment le plus ancien est que l'homme Jésus avait été élevé par adoption à la dignité de Fils de Dieu. Tout d'abord, on crut que cette filiation avait commencé avec

[1] Le dogme de la naissance virginale serait plutôt d'origine hellénique d'après : Hillmann, *op. cit.*, p. 231 ; H. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestam. Theologie*, 1897, t. I, p. 414 ; Usener, *Religionsgesch. Untersuchungen*, 1889, p. 69, et dans l'*Encyc. biblica* de Cheyne, 1902, col. 3350; Schmiedel, *Ibid.*, col. 2963 ; de B. Weiss, *Das Leben Jesu*, 1902, I, p. 210 ; H. Gunkel, *Zum Religionsgesch. Verständnis des N. T.*, 1903, pp. 63-70, mais en insistant sur les dispositions des milieux judéo-chrétiens à accueillir cette idée ; A. Loisy, à ce qu'il semble, d'après la *Revue d'Hist. et de Litt. relig.*, 1903, p. 292.

Au contraire, A. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, p. 100, cf. 96 ; ainsi que Lobstein, *op. cit.*, p. 31, maintiennent que cette croyance s'est produite dans un milieu judéo-chrétien, et qu'elle se fonde avant tout sur Isaïe, VII, 14.

[2] *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens*, 1903 ; cf. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, 2e édit., p. 30.

la résurrection. C'est la christologie qui se révèle dans les discours des Apôtres rapportés aux premiers chapitres des *Actes* et dans les premiers écrits de saint Paul[1]. Plus tard, on reporta l'investissement divin du Christ au jour de son baptême; et c'est ce que l'on a entendu traduire par la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, par la voix du ciel qui accrédite Jésus en qualité de fils bien-aimé de Dieu. L'évangile de Marc ne dépasse pas cette seconde étape de la conception primitive. La doctrine d'un Dieu qui sauve le monde par son élu, son lieutenant, son Christ, son Fils, est un emprunt fait au messianisme juif, qui n'était lui-même qu'une expression de l'idée théocratique qui court d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament[2].

b) Parallèlement à cette conception, une autre se faisait jour dans les plus anciennes communautés ethnico-chrétiennes : elle y fut propagée par Paul de Tarse, qui en avait emporté les éléments des écoles rabbiniques de la Palestine. Il reconnaît en Jésus de Nazareth la présence d'un être spirituel, personnel, existant au ciel avant que de devenir homme. L'apôtre ne le tient pas encore pour Dieu, mais il voit

[1] *Act.*, II, 30-36; V, 30, 31 ; XIII, 33; *Rom.*, I, 4.
[2] II *Reg.*, VII, 13, *Ps.* CXXXI, 11; *Psaumes dits de Salomon.*

en lui le premier-né du Père (son image, son propre fils); l'idéal humain : un second Adam, qui descend du ciel, au lieu d'être tiré de la terre comme le premier. Il a apparu dans la chair pour nous délivrer du péché, de la loi et de la mort. Cette idée, qui s'enrichit encore avec l'Epître aux Colossiens et celle aux Hébreux, atteint son plein développement dans le quatrième Evangile ; sous l'influence de la théosophie judéo-alexandrine, le Christ devient franchement une incarnation divine. Au reste, la doctrine sur la préexistence du Christ n'envisage pas l'origine humaine de Jésus. Saint Paul et saint Jean ne le donnent nulle part comme le fils d'une vierge ; on a même des indices positifs permettant de penser qu'ils l'ont cru de la race de David, d'après les lois ordinaires de la descendance charnelle.

c) Plus tard, au cours du IIe siècle, on fit la synthèse de ces deux conceptions. Si le Christ était Fils de Dieu avant que d'être homme, pourquoi lui chercher un père parmi les mortels? La naissance virginale fut la formule populaire pour affirmer son origine totalement divine. Jésus est décidément Fils de Dieu, non plus en un sens moral, ni simplement par son être métaphysique, il le devient encore physiquement, puisque sa génération terrestre est

l'œuvre du Saint-Esprit[1]. D'après Holtzmann[2], le rapprochement s'est fait ici sans précaution, on aurait réuni des choses incompatibles. La synthèse semble s'être effectuée dans les milieux ethnico-chrétiens, bien qu'elle ait été préparée par des écrits juifs, tels que le livre d'Enoch et l'Apocalypse d'Esdras. Quoi qu'il en soit, ajoute-t-on, la croyance en la parthénogénèse est tributaire de la mythologie grecque aussi bien que de la littérature religieuse des Juifs. Si elle a bénéficié des spéculations rabbiniques sur la préexistence du Christ et peut-être aussi d'une exégèse courante qui entendait du Messie Isaïe, VII, 14, elle doit pareillement, et beaucoup, à la tradition des Grecs habitués à diviniser leurs grands hommes et à faire descendre des dieux leurs héros.

M. Herzog trouve cette solution trop complexe. On peut contester l'originalité de celle qu'il propose ; mais il faut reconnaître qu'elle est simple et radicale[3]. Voici à quoi elle se ramène. La conception virginale répugnait à

[1] Cf. A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, 2e édit., p. 30.

[2] *Lehrbuch der N. T. Theologie*, 1897, I, pp. 415, 376, 381 ; II, 458.

[3] Ceux qui ont lu H. Holtzmann, *op. cit.*, I, pp. 409-415 et Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*, 1902, conviendront sans peine que la thèse de M. Herzog ne présente rien de nouveau.

l'esprit hébraïque. Aussi bien n'entrait-elle pas dans l'idée messianique du peuple juif, pas plus dans l'école prophétique que dans l'école apocalyptique. « On peut affirmer avec certitude que cette croyance n'est pas l'œuvre de l'Eglise judéo-chrétienne... Elle est le produit de l'esprit hellénique. Quand les chrétiens d'origine païenne apprirent que Jésus était, à la fois, le Messie et le Fils de Dieu, ils firent à ces deux notions un accueil très différent... Les fidèles s'habituèrent, il est vrai, de bonne heure, à donner à Jésus le titre de *Christ* — traduction grecque du terme hébreu Messie; — mais ce mot resta pour eux une formule mystérieuse et sans portée. Il n'en fut pas de même du titre de *Fils de Dieu*. Ici, l'imagination des chrétiens d'origine païenne se donna libre carrière. En apprenant que Jésus le Sauveur du monde était en même temps le Fils de Dieu, ces hommes dont l'enfance avait été bercée dans les légendes du paganisme, ne pouvaient manquer de se rappeler les poétiques récits, dont leur âme était pleine. Des Fils de Dieu! La Grèce et, à sa suite, Rome en avaient possédé. Tous ceux qui avaient dépassé le reste des hommes par leur force, leur puissance ou leur génie, ne les avaient-ils pas dépassés par leur naissance? Sans parler des guerriers des temps héroïques, ne disait-on pas que Pytha-

gore, Platon, Scipion, Auguste avaient eu un dieu pour père[1] » ?

On voit que les mythologistes d'aujourd'hui sont moins scrupuleux que Strauss. Non contents de fouiller minutieusement dans tous les auteurs classiques, pour augmenter le nombre de ceux que l'on a dit être nés d'une femme et d'un dieu[2], ils ont mis à contribution la littérature de l'Extrême-Orient. C'est surtout dans les livres bouddhiques que l'on prétend avoir trouvé des cas caractérisés de naissance virginale. Récemment encore, M. Albert Edmunds[3] a écrit un ouvrage sur ce sujet. Il estime que le dogme chrétien est un emprunt. Vraisemblablement, la légende bouddhique de la reine Maya, qui vit en songe le Bouddha entrer dans son sein sous la forme d'un éléphant blanc, pour s'y incarner, est à l'origine du récit de Luc. Finalement, l'auteur est disposé à regarder plutôt du côté de la Perse ;

[1] *La conception virginale du Christ*, dans la *Revue d'Hist. et de Littér. relig.*, 1907, pp. 121-123. Du reste, l'auteur admet qu'on eut recours plus tard au texte d'Isaïe, VII, 14, entendu à contresens, pour justifier le dogme nouveau.

[2] Cf. P. Rohrbach, *Geboren von der Jungfrau*, 1898.

[3] *Buddhist and Christian Gospels*, Tokyo, 1905. A lire encore sur le sujet Seydel, *Evangelium von Jesu*, 1882 ; *Buddhalegende*, 1884 ; *Das älteste Evangelium*, 1897. W. Bousset, *Theolog. Rundschau*, Febr. 1899, a attiré l'attention sur le caractère « partial et même extravagant » de ces publications.

c'est, paraît-il, dans l'Avesta qu'on rencontre surtout des vierges-mères.

De son côté, un chanoine anglican de Rochester, M. le professeur T.-K. Cheyne, s'appliquait, dans un livre retentissant, à vulgariser, en Angleterre, les conclusions de la critique radicale allemande contre l'autorité historique de l'Evangile de l'Enfance[1]. Au même moment, un autre « scholar » d'Oxford, M. Fred. Conybeare envoyait au journal *The Standard* un réquisitoire violent contre le sentiment traditionnel au sujet de la naissance virginale du Christ[2]. On ne tarda pas à constater combien l'exemple tombé de si haut avait été funeste. Un des symptômes les plus alarmants de cette action dissolvante est la déclaration publiée en janvier 1906 par cent un membres du clergé anglican, et qui a rallié près de deux mille signatures tant en Angleterre qu'aux Etats-Unis[3]. Or, un des points pour

[1] *Bible Problems*, 1905; et dans le même sens Beeby, *Doctrinal Significance of a miraculous Birth*, dans *Hibbert Journal*, oct. 1903. M. Guignebert, *Manuel d'hist. ancienne du Christianisme*, I, *les Origines*, 1906, pp. 163-169, a essayé de vulgariser parmi nous les mêmes conclusions.

[2] Numéro du 11 mai 1905, p. 5, résumé par M. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, ch. XIII, sur un ton qui est, tout au moins, offensant pour la foi chrétienne.

[3] *A declaration on Biblical Criticism by 1725 Clergymen of the Anglican Communion*, etc., edited by Hubert Handley, M. A., mars 1906.

lesquels on y réclame la libre recherche se trouve être précisément le caractère historique du récit qui concerne la conception de Jésus-Christ.

Il est vrai que ces audaces ont provoqué des réfutations, surtout en Amérique, de la part des protestants conservateurs [1] ! La plus motivée est peut-être celle du Dr Briggs. Elle revient à dire que la croyance en la naissance virginale du Christ est au-dessus de la critique historique. L'église chrétienne ne saurait biffer cet article de son *Credo*, mais l'auteur estime qu'elle n'a pas à le présenter comme essentiel à la foi ou à la vie religieuse des individus. Il conclut que le croyant peut se dispenser de donner une adhésion positive à ce dogme, et surtout d'entrer en explications pour le défendre.

[1] L'autorité de l'évangile de l'Enfance, notamment en ce qui concerne la naissance virginale du Christ, a été défendue parmi les protestants :

a) En Allemagne, par Hase, *Geschichte Jesu*, § 28, p. 280 (édit. de 1891) : il réfute les objections soulevées par Strauss, mais admet du reste, en partie, l'explication mythologique ; Resch, *Das Kindheitsevangelium*, 1897 ; Hilgenfeld, *loc. cit. supra* ; Zahn, *Das apost. Symb.*, 1893, p. 57 ; *Das Evangel. des Matthäus*, 2e édit., 1905, p. 66 ; Grutzmacher, *Die Jungfraugeburt*, 1906.

b) En France (ou mieux en langue française), par Godet, *Comment. sur l'évangile de S. Luc*, I, 186-196 ; *Introd. au N. T.*, 1900, II, p. 483 ; Ed. Roehrich, *La composition des*

Jusqu'ici, les catholiques n'avaient pas été amenés à traiter le sujet du point de vue apologétique; des attaques récentes ont été cause qu'ils ont publié, coup sur coup, plusieurs études sur le sujet. Les unes s'attachent à établir que les deux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc méritent, tout autant que le reste des Evangiles, d'être tenus pour de l'histoire et de l'histoire véridique; les autres font voir combien arbitraires ou

Evangiles, 1897, pp. 81-89; BOVON, *Théologie du N. T.,* p. 214.

c) En Angleterre, par A. WRIGHT, *A Synopsis of the Gospels in Greek,* 1903, Introd., p. XLI; GORE, *Dissertations on Subjects connected with the Incarnation,* pp. 12-40, et encore dans *Bampton Lectures,* 1891, p. 78; puis dans *Church Times,* 1902, 24 Dec.; 1903, 6 Febr.; dans *Christian World,* 1901, 26 Dec. etc.; SWETE, *The apostles' Creed,* ch. IV; W. RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem?* 1898; RANDOLPH, *The Virgin birth of our Lord,* 1903; SANDAY, *The Virgin birth of our Lord J. C.,* dans *Christian World Pulpit,* 4 février 1903; *Outlines of the Life of Christ,* 1905, p. 191; *The Standard,* 16 mai 1905; *Daily Mail,* 1er et 8 août 1905; KNOWLING, *Our Lord's Virgin Birth and the Criticism to-day,* 1903; ORR, *Ritchlianism,* 1903, p. 237; J.-G. MACHEN, dans *Princeton Theological Review,* 1906, pp. 37-81; R.-J. COOKE, *Did Paul know of the Virgin birth?* dans *Methodist Review,* 1906, pp. 248-261. Dans l'*American Journal of Theology* on a ouvert un Symposium sur la question, janv. 1906, pp. 1-30; il débute par un article de M. Warfield, dont la conclusion est que la naissance virginale est postulée par l'œuvre du Christ. Le même journal avait déjà donné, en 1902 (juillet et octobre), deux articles de T. ALLEN HOBEN, *The Virgin Birth.*

même invraisemblables sont les explications des mythologistes[1].

Nous venons d'exposer, sans rien amoindrir, pas même l'effet d'ensemble, tout ce que les critiques indépendants ont fait valoir contre l'autorité de l'évangile de l'Enfance. Il le fallait, ne fût-ce que pour enlever aux adversaires le prétexte facile de dire que les apologistes catholiques laissent ignorer à leur public le véritable état des questions[2]. Le croyant aurait

[1] R. P. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 160, *Le récit de l'enfance de Jésus dans saint Luc, Ibid.*, 1899, p. 618; 1906, p. 502; R. P. Rose, *Etudes sur les Evangiles*, p. 39; M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, 1906, 3e édit., p. 55, et dans le *Dict. de la Bible* (Vigouroux), IV, col. 1386, 1414; V. Mc Nabb, O. P., *Saint Mark's Witness to the Virgin Birth* dans *Journal of theological Studies*, April, 1907; E. Mangenot, *La conception virginale de Jésus*, dans la *Revue de l'Institut cath. de Paris*, mai-juin, 1907; P. L. de Grandmaison, *La conception virginale du Christ* dans les *Etudes*, 20 mai 1907, p. 503; O. Bardenhewer, *Die Geburt Christi aus der Jungfrau und die moderne Theologie*, dans *Monatsblätter für den Katholischen Religionsunterricht*, 1907, pp. 84-91; S. Protin, *La conception virginale du Christ*, dans la *Revue Augustinienne*, 15 juillet 1907, p. 5; E. Vacandard, *Saint Marc et la conception virginale*, dans la *Revue prat. d'Apologétique*, juillet 1907, p. 412; P. Camuset, *La conception virginale du Christ, Ibid.*, 1er sept. 1907, p. 701. H. Lesètre, *La Vierge-Mère*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 juillet 1907, p. 113. Celles de ces études parues en 1907 sont des réponses à l'article de M. Herzog paru dans la *Revue d'Hist. et de Litt. religieuses*, 1907, p. 118.

[2] C'est encore l'accusation formulée par M. Houtin, *op.*

tort de s'émouvoir de tout ce déploiement d'érudition, et encore plus de s'en laisser imposer par l'audace des négations. Pour s'en convaincre, il suffira d'examiner les choses d'un peu près.

cit., p. 242, note 1, quand il écrit de ces objections « qu'il n'y a plus guère que les théologiens qui ne les sachent pas, parce qu'ils ne veulent pas les savoir ». M. Houtin les connaît, mais on s'aperçoit sans peine qu'il les a apprises dans des journaux.

CHAPITRE IV

CRITIQUE DÉTAILLÉE DU TEXTE DES ÉVANGILES

La critique indépendante heurtée par le caractère surnaturel des récits qui concernent les origines de Jésus, a cru tout d'abord que le meilleur moyen d'avoir raison de ces textes gênants était d'en nier l'authenticité. Des écrivains, qui, du reste, se targuent bien haut de ne relever que des faits dûment établis, n'hésitent pas à discréditer d'avance l'évangile de l'Enfance; ils le tiennent pour une addition postérieure, par la raison que saint Matthieu et saint Luc *ont dû* commencer, comme saint Marc, par la prédication de Jean-Baptiste[1].

Strauss a déjà fait bonne justice de cette con-

[1] M. J. Haecker, *Die Jungfrauen-Geburt und das N. T.* dans la *Zeitschr. für wissenchaf. Theologie,* 1906, p. 26, met franchement, au début de ses recherches sur l'origine de la croyance en la naissance virginale, la négation *a priori* de l'explication surnaturelle, parce qu'elle suppose un miracle. Cf. Renan, *Vie de Jésus,* 13e édition, la Préface.

jecture, quand il écrit « qu'elle n'est pas autorisée par la critique[1] ». Il est vrai que l'exemplaire de saint Matthieu reçu par les Ebionites débutait par la prédication de Jean-Baptiste ; mais saint Epiphane, de qui nous tenons le renseignement, ajoute qu'ils avaient retranché ce qui précède, à cause du démenti formel qu'y recevait leur sentiment sur la génération humaine du Christ[2]. Encore fait-il observer que les modérés de la secte, ceux qu'il appelle Nazaréens, se servaient d'un texte très complet ; il ignore seulement s'ils ont retenu la généalogie initiale qui descend d'Abraham jusqu'au Christ[3]. Voici qui est plus significatif. Le même saint Epiphane assure que Cérinthe et Carpocrate s'autorisaient de la généalogie de saint Matthieu pour prétendre que Jésus avait été engendré par Joseph[4]. De son côté, Eusèbe nous apprend que le judaïsant Symmaque faisait de même[5]. Nous savons

[1] *Vie de Jésus*, I, p. 117.

[2] « Παρακόψαντες γὰρ παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας, ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι Ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου... » *Adv. Hær.*, XXX, 14 ; cf. 13.

[3] *Adv. Hæres*, XXIX, 9. Saint Epiphane donne cette différence d'attitude comme un exemple de l'inconsistance des Ebionites (XXX, 14).

[4] *Ibid.*, XXX, 14.

[5] *Hist. eccles.*, VI, 17. Je sais que le sens d'Eusèbe est équivoque. Rufin, Nicéphore et d'autres encore l'ont com-

aussi par saint Jérôme que l'Evangile selon les Hébreux portait les premiers chapitres de saint Matthieu[1].

Ces témoignages valent ce qu'ils valent, à cause de l'éloignement des témoins; mais à les prendre, il faut les retenir en leur entier. Il n'existe aucun texte datant du IIe ou IIIe siècle, qui nous autorise à affirmer qu'à l'origine le premier évangile n'avait pas les deux premiers chapitres actuels; tous les renseignements à ce sujet sont du IVe siècle, ils parlent de retranchement et non d'addition. Si le Diatessaron de Tatien, qui est une œuvre du IIe siècle, a passé la généalogie de saint Matthieu, c'est que cette omission est tout à fait dans la méthode suivie par l'auteur. Son but n'est pas de donner intégralement le texte des quatre évangiles, mais de composer un récit de la vie de Jésus-Christ, tiré textuellement des écrits canoniques. Le Diatessaron n'a pas davantage la généalogie de saint Luc, et je ne sache pas qu'on argue de ce fait

pris comme nous faisons ici; l'éditeur Henri de Valois rejette cette interprétation, mais on peut voir combien ses explications sont embarrassées (MIGNE, *P. G.*, XX, col. 559).

[1] *De viris ill.*, III; *Comment. in Matth.*, II, 5, 15, 23; *in Isaïam*, XI, 1; cf. ZAHN, *Geschichte des Neutest. Kanons*, II, 1891, p. 686, dont les conclusions ne sont pas infirmées par la critique tendancieuse et très insuffisante de E. HENNECKE, *Neutest. Apokryphen*, 1904, pp. 15, 17.

pour soutenir que Tatien l'a ignorée ou éliminée comme non authentique[1].

On a fait observer que dans plusieurs manuscrits le dix-huitième verset du premier chapitre de saint Matthieu commence par des lettres onciales, ou encore par des caractères tracés au minium; et même il en est qui portent ici les mots : *Incipit evangelium secundum Matthæum*[2]. Ne serait-ce pas un vestige de l'état primitif des textes, alors que l'Evangile commençait avec les mots : *Christi autem generatio...*? — Ce fait a reçu une explication plausible. Il est vraisemblable que dans certaines églises, la généalogie ne faisait pas partie de la lecture publique; de sorte qu'au point de vue de l'usage liturgique, le premier évangile commençait avec le récit de la Nativité[3].

Au reste, la généalogie serait-elle un prologue ajouté à l'œuvre de l'évangéliste, ce que

[1] L'exemplaire de la traduction arabe, qui fait partie de la bibliothèque Vaticane, reproduit les deux généalogies à la fin du codex. Cf. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum harmonia arabice.* Romæ, 1888; dans la préface.

[2] Par exemple Y et Z, d'après J. Wordsworth; ces deux manuscrits latins sont d'une époque assez tardive, VIIe et VIIIe siècles.

[3] A s'en tenir à l'allure du texte, ne dirait-on pas que l'évangile de saint Luc a commencé primitivement par le troisième chapitre? Nous savons pourtant par le prologue, qui figure en tête du premier chapitre, que le troisième évangile a été de tout temps ce qu'il est aujourd'hui.

nous n'admettons pas, l'attitude du premier évangile vis-à-vis de la conception surnaturelle du Christ n'en resterait pas modifiée, puisque c'est dans la section qui vient après (I, 18-25), qu'on déclare expressément qu'il est né de l'Esprit-Saint.

*
* *

Aussi bien, presque tous les critiques accordent aujourd'hui que l'évangile de l'Enfance, tel qu'il figure dans saint Matthieu, forme un tout littéraire parfaitement lié; pour le disjoindre, il faudrait y supprimer des transitions qui ne se laissent pas mettre au compte d'un interpolateur[1]. Dans ces conditions, c'est à l'homogénéité du contenu que l'on s'en prend; l'unité de ce morceau serait tout extérieure et superficielle. Nous aurions ici la juxtaposition de deux documents d'âge et de sens différents. Pour souder, tant bien que mal, le récit de la naissance virginale à la généalogie qui précède, rédigée du point de vue des Ebionites, il fallait retoucher le document primitif, et l'on n'y a pas manqué. Le dernier verset de la généalogie présente, en effet, dans les anciens manuscrits des variantes significatives; elles donnent à penser que le texte

[1] Notamment I, 18; II, 1, 13, 19; III, 1. Cf. HAWKINS, *Horæ Synopticæ*, pp. 4-7.

actuellement reçu ne représente pas la rédaction originale.

Le principal ou, à vrai dire, l'unique témoignage sur lequel on pense asseoir cette théorie, est une leçon singulière du manuscrit de la version syriaque des Évangiles trouvée au Sinaï en 1894[1]. A cette époque, des écrivains plus préoccupés de forger des armes contre le dogme de la foi orthodoxe que d'établir un texte critique du Nouveau Testament, annoncèrent au grand public qu'on venait de mettre la main sur un monument capable de révolutionner l'histoire des origines de Jésus[2]. Et voilà qu'après dix ans de controverse, les adversaires les plus décidés du caractère historique de l'évangile de l'Enfance, sont contraints d'avouer qu'en définitive cette découverte n'a rien changé à la question[3].

[1] Sur cette découverte on peut consulter les *Etudes religieuses,* 15 janvier 1895, t. LXIV, p. 119.

[2] A lire le périodique anglais *The Academy,* du 17 nov. 1894 au 24 juin 1895.

[3] « Quand le texte du manuscrit syriaque du Sinaï (MATTH., I, 16) fut connu pour la première fois, cette déviation du texte canonique causa une grande surprise. Quelques-uns pensèrent alors que nous venions de mettre la main sur un texte qui changeait du tout au tout la situation. Et en cela, ils se trompaient... Ce manuscrit n'en contient pas moins la portion 18-20 du texte canonique. Pris dans son ensemble, la version récemment découverte n'ouvre pas une ère nouvelle ; elle ne porte que des vestiges de textes plus

Qu'y avait-il donc dans cette version dite du Sinaï? Le seizième verset du premier chapitre de saint Matthieu s'y présente comme il suit : « Joseph, à qui était fiancée la Vierge Marie, engendra Jésus, qui est appelé Christ ». Il est remarquable que Joseph n'est pas appelé ici, comme dans le texte reçu, « l'époux de Marie », mais « celui à qui était fiancée la Vierge Marie ». Un peu plus bas, l'ange lui dit : « Elle *t'engendrera* un fils (21) » ; ce que l'évangéliste répète, à son tour, quand il écrit : « Elle *lui* engendrera un fils (25) ». C'est plus qu'il n'en faut pour donner à connaître la tendance du traducteur : il s'attache à mettre en relief la virginité de la mère et le titre légal du père. Aux termes de la loi des Juifs, la Vierge Marie, en devenant mère, a donné un fils à son époux légitime.

Soit, dira-t-on, la leçon syriaque est orthodoxe, surtout si l'on tient compte de son contexte; mais ne jette-t-elle pas des doutes sur l'authenticité du texte reçu? La question devient plus pressante encore, quand on réfléchit qu'il existe tout un groupe de manuscrits dits occidentaux, tant latins que grecs, dans lesquels se rencontrent pour ce même verset

anciens et ils sont recouverts par le texte canonique ». P. W. Schmiedel, dans l'*Encycl. bibl.* (Cheyne), 2961.

des variantes qui oscillent entre la version du Sinaï et le texte reçu[1].

Toutes ces variantes trahissent une même préoccupation : affirmer toujours plus expressément la maternité virginale. C'est sur Marie que se concentre l'attention, Joseph ne figurant plus ici qu'au second plan. Et même, pour accentuer la prérogative unique de la mère, on accole à son nom l'épithète de Vierge, ce que ne fait pas le texte reçu. Un caractère tendancieux aussi prononcé, le mouvement tourmenté de la phrase, surtout dans les variantes du premier type, font assez voir que nous avons affaire à des altérations intentionnelles, et non à un texte primitif.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que la proposition : *Et Joseph engendra Jésus,* ne se lit nulle part. C'est pourtant ainsi que devrait finir la généalogie, si le lien entre Joseph et Jésus était identique à celui qui rattache Joseph à Jacob.

Il est vrai que M. F.-C. Conybeare pense avoir rencontré cette leçon dans un dialogue grec du ve siècle, qu'il a publié en 1898, sous le titre de *Timothée et Aquila*[2], mais sa prétention se fonde, croyons-nous, sur une interprétation erronée du passage. Nous deman-

[1] Voir ci-dessus, pp. XIV et 74.
[2] *Anecd. Oxon. class.,* sér. VIII, 1898.

dons au lecteur la permission d'entrer ici dans quelques détails, la chose en vaut la peine.

*
* *

Le dialogue en question est une dispute publique, qui est censée avoir eu lieu entre le chrétien Timothée et le juif Aquila, dans la grande église d'Alexandrie, du temps de saint Cyrille. Elle a surtout pour objet la naissance virginale de Jésus-Christ. Le chrétien ayant avancé que Jésus « descend d'Abraham selon la chair », le juif lui demande aussitôt sa généalogie. Timothée répond, avec un brin d'ironie, qu'il est étrange qu'Aquila, qui se flatte de connaître l'Ancien et le Nouveau Testament, ignore la généalogie de Jésus. C'est alors que le juif, voulant montrer que cette généalogie lui est connue, se réclame immédiatement du verset 16 du premier chapitre de saint Matthieu ; il le cite, mais pour s'en prendre à la croyance chrétienne, qu'il trouve contraire aux termes mêmes du texte évangélique. Voici ses propres paroles, à cet endroit du dialogue : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qui est appelé Christ; et Joseph engendra Jésus qui est appelé Christ, dont il est maintenant

question; il dit (à savoir : l'Evangéliste) [qu'il l']a engendré de Marie[1] ».

M. Conybeare pense que la finale : « Et Joseph engendra Jésus, qui est appelé Christ », fait encore partie de la citation évangélique. A l'en croire, nous aurions ici, en son entier, le texte original de saint Matthieu[2]. Mais, M. Schmiedel lui a fait très justement observer qu'il est invraisemblable qu'une rédaction primitive ait été si lourdement surchargée, surtout dans une généalogie, dont la formule est stéréotypée. On répète ici deux fois que « Jésus, appelé Christ, a été engendré ». Telle qu'elle est, la phrase du dialogue présente une tautologie ou une antinomie, il faut choisir[3].

[1] *Ἰακὼβ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, τὸν ἄνδρα Μαρίας· ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, καὶ Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος, φησὶν ἐγέννησεν ἐκ τῆς Μαρίας*, *op. cit.*, p. 76. Nous essayons de reproduire le texte de M. Conybeare avec les différences typographiques de son édition.

[2] *Op. cit.*, p. 76 et dans l'Introduction. Plus récemment, M. Conybeare a vulgarisé son sentiment à ce sujet dans *Hibbert Journal*, 1902, I, p. 96; il y est revenu dans *The Standard*, 11 mai 1905.

[3] *Encycl. bibl.* (Cheyne), 2961. Au reste, l'explication que propose, à son tour, M. Schmiedel, n'est guère plus admissible. L'auteur du dialogue dépendrait d'un texte du premier évangile dans lequel un correcteur, peut-être un simple copiste, aurait réuni les deux leçons : d'abord celle qui a survécu dans le texte reçu, puis la rédaction *primitive* Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν. Pure conjecture qui ne repose sur rien; elle est même contredite par le reste du dialogue où le chrétien cite deux fois Matthieu (1, 16) exactement

Quiconque abordera l'étude du passage qu'on nous oppose sans le désir d'y trouver un démenti donné à la croyance orthodoxe, conviendra sans peine que la citation d'Aquila s'arrête après les mots « qui est appelé Christ », à l'endroit où ils figurent pour la première fois[1]. Ce qui suit est un commentaire que le juif ajoute de son cru. Après avoir rapporté les termes authentiques de l'Evangile, il en conclut : « *C'est dire* que Joseph a engendré Jésus, celui dont nous parlons ; l'évangéliste dit qu'il l'a engendré de Marie[2] ». Par cette

d'après le texte reçu, sans qu'il tance le juif d'avoir mis en avant une citation inauthentique.

[1] Ceux qui ne se sont pas familiarisés avec les habitudes d'esprit et les procédés de M. Conybeare par la lecture de ses ouvrages, peuvent s'en tenir à l'appréciation que portait récemment sur cet écrivain un professeur d'Oxford, et pas le moindre, le Révérend Sanday. J'en cite quelques lignes : « C'est le propre de la méthode de M. Conybeare que l'excentrique et l'anormal seuls sont, à ses yeux, de quelque poids. Il ne dit rien du témoignage qui a fondé la foi de la meilleure portion de l'Eglise ; et, d'autre part, aucun fait ne se trouve être trop insignifiant, trop fantastique ou trop éloigné de lui, quand il dépose contre la croyance orthodoxe » (*The Standard*, 16 mai 1905). Il va sans dire que, pour M. Houtin, M. Conybeare est le critique impartial, qui relève seulement des textes, des faits... Cf. *La question biblique au* XX[e] *siècle*, pp. 241, 242, 245, 247, 249.

[2] Nous traduisons *καί* par *c'est dire*, parce que cette particule épexégétique se rencontre fréquemment avec ce sens, aussi bien dans le grec classique que dans le grec biblique ; et ici même dans le dialogue *Timothée et Aquila*, p. 81, dernière ligne. (Voir aux additions.)

interprétation, il donne le premier rôle à Joseph dans la génération du Christ. Timothée, qui a parfaitement senti l'abus que l'adversaire fait du texte de saint Matthieu, reprend aussitôt : « Tu dois citer exactement (ὀρθῶς, *comme il faut*), et avec ordre (καὶ κατὰ τάξιν), comme nous faisons nous-mêmes quand nous alléguons l'Ancien Testament, par exemple : « Il y a dans la main du Seigneur une coupe « pleine de vin pur, et il l'incline de-ci de-là[1] ». Si tu t'avises de passer quelque chose, nous nous en apercevons; voici ce qui est écrit ». Et le chrétien récite alors, en son entier, la généalogie, telle qu'elle se lit dans notre texte de saint Matthieu, avec cette différence seulement qu'au v. 16, au lieu de « l'époux de Marie » (ἄνδρα Μαρίας), il dit, en se rapprochant des manuscrits du groupe dit de Ferrar, « celui à qui était fiancée la vierge Marie ».

Après une digression sur les prophéties et les symboles de l'Ancien Testament qui concernent la Vierge-Mère, Timothée récite à nouveau la généalogie du premier évangile; et encore ici la teneur du v. 16 est conforme à celle du texte reçu[2].

[1] Il semble que par cette citation du psaume LXXIV, 9, allégué littéralement d'après les Septante, Timothée veuille dire qu'il convient de citer un texte en son entier, afin que la droite fasse contrepoids à la gauche.

[2] Avec une seule différence qui accentue encore plus la

En résumé, le juif Aquila pense avoir un point d'appui suffisant dans Matthieu (I, 16) tel qu'il se lit aujourd'hui pour prétendre que Jésus descend de Joseph selon la chair. Le chrétien Timothée lui réplique que, pour tirer une pareille conclusion, il faut isoler ce verset de son contexte. Et c'est précisément ce contexte qui l'autorise à adoucir certaines expressions, à moins qu'il n'ait connu des exemplaires grecs, dans lesquels une exégèse apologétique avait déjà influencé le texte[1].

Concluons. Toutes les variantes constatées dans saint Matthieu (I, 16) peuvent dériver du texte reçu; et donc rien n'oblige à regarder l'une quelconque d'entre elles comme authentique[2]. Rédigées qu'elles sont dans un sens orthodoxe, — c'est notre sentiment, — elles ne sauraient représenter Jésus comme le fils de Joseph selon la chair, de quelque façon que l'on explique l'origine et la portée de sa

tendance apologétique de tout le morceau; à la place des mots « l'époux de Marie », il dit cette fois « qui était fiancé à Marie »; à la place de « qui est appelé Christ », il dit « le Christ fils de Dieu ».

[1] J'avais analysé le dialogue entre Timothée et Aquila, quand je me suis aperçu que M. C. Burkitt était déjà arrivé aux mêmes conclusions. Cf. *Evangelion da-mepharreshe*, 1904, vol. II, p. 265. De son côté, M. J. R. Wilkinson avait, sur-le-champ, réfuté M. Conybeare dans *Hibbert Journal*, 1903, p. 354.

[2] Voir ces variantes ci-dessus, pp. XIV et 74.

généalogie[1]. Dans l'état actuel de la question, on doit maintenir, au nom d'une critique correcte, que la leçon du texte reçu est primitive. D'abord, elle est attestée par la totalité des textes et des versions, à l'exception des quelques témoins que nous venons de citer et d'interroger[2]; et c'est à bon droit qu'on la retient dans toutes les éditions critiques du Nouveau Testament. Ensuite, il ne faut pas perdre de vue une règle qui figure dans les manuels de critique textuelle. D'une façon générale, et à moins de preuves contraires, on est autorisé à tenir pour plus primitive la leçon sobre, vague, obscure, exempte de préoccupation tendancieuse, de préférence à la leçon plus développée, plus précise, plus claire, plus déterminément favorable à une position doctrinale, surtout quand elle a trait à un sujet qui a soulevé des discussions. N'est-ce pas le cas de Matthieu (I, 16) comparé avec ses variantes?

[1] On peut voir ces diverses solutions dans *Dict. of the Bible* (Hastings), II, 645, où le Révérend Sanday les a bien formulées.

[2] Il est à remarquer que toutes ces variantes ont été relevées dans le groupe de manuscrits qu'on appelle *occidental*. On lui accordait une médiocre attention, à cause de l'étrangeté de ses divergences; et voilà que, depuis quelques années, cette circonstance même lui vaut de la considération.

Une généalogie, qui rattache le Christ à la famille de David par Joseph, ne pouvait manquer de créer des difficultés aux orthodoxes, le jour où la naissance virginale devint matière à controverse. On y fait sans doute mention de Marie, mais les noms de Thamar, de Rahab, de Ruth et de la femme d'Urie y figurent pareillement. C'est ce qui explique que Cérinthe, Carpocrate, et peut-être Symmaque, aient osé se réclamer de l'évangile selon saint Matthieu pour y appuyer leur sentiment sur l'origine de Jésus-Christ selon la chair. Ils n'avaient qu'à raisonner comme fait le juif du dialogue de *Timothée et Aquila*.

On conçoit que le commentaire orthodoxe, fondé du reste sur le contexte et le sentiment traditionnel, ait, de-ci de-là, pris la place du texte. Nous connaissons d'autres exemples du procédé. Cependant, ces tentatives sont restées isolées, elles n'ont pas réussi à supplanter la leçon primitive.

*
* *

Le récit de l'Enfance, tel qu'il se lit dans saint Luc, porte en lui-même une preuve de son authenticité. Le récit y coule si limpide qu'il donne l'impression de fraîcheur qu'on éprouve près des sources. Se peut-il imaginer rien de plus homogène, de mieux lié que ces

deux premiers chapitres? E. Renan dit qu'on ne saura jamais assez le plaisir que saint Luc a eu d'écrire son Evangile[1]. Si la parole a quelque vérité, c'est surtout ici qu'elle doit se vérifier. Aussi, n'était-il encore venu à la pensée de personne de méconnaître le caractère primitif et l'unité de cette page. Marcion lui-même, n'osant pas en prendre et en laisser, s'était décidé à la retrancher en entier de son texte. Ceux qui nous apprennent le fait nous ont dit pourquoi il en agissait ainsi. Comme le gnostique-docète refusait au Christ toute naissance humaine, il n'avait que faire de sa généalogie et d'un récit où l'on racontait comment il était né d'une femme[2].

Il était réservé à des critiques modernes de porter la main sur le texte de saint Luc pour le mettre en pièces. Ils partent manifestement

[1] « C'est le plus beau livre qu'il y ait. Le plaisir que l'auteur dut avoir à l'écrire ne sera jamais suffisamment compris » (*Les Evangiles*, 2e édit., p. 283).

[2] SAINT IRÉNÉE, *C. Hæres.*, I, XXVII, 2; III, XII, 7, 12; TERTUL., *adv. Marc.*, I, 1; IX,2; SAINT EPIPH., *Hæres.*, I, 3, 11. D'ailleurs, le critère interne suffit à démontrer que le texte de Marcion était mutilé et que le nôtre n'a pas été obtenu avec le sien par voie d'addition. Cf. PLUMMER, *The Gospel according to S. Luke*, 1900, 3e édit., pp. LXIX-LXX. Nous avons déjà dit que M. Schmiedel renouvellerait volontiers la tentative de Marcion; tandis que M. HARNACK, *Sitzungsber. der Kais.-Preuss. Akad. der Wiss.*, 1900, p. 538, soutient que l'ensemble des deux chapitres fait partie de l'œuvre de Luc.

d'une hypothèse qui ne tarde pas à prendre pour eux la valeur d'un fait indiscutable : l'Eglise primitive a dû être ébionite ; et donc sa croyance sur l'origine de Jésus n'a pas pu être celle que réfléchit le texte du troisième Evangile (I-II, 20), si manifestement dominé par l'idée d'une conception surnaturelle. D'où il suit que cette portion du récit ne représente pas la première étape de la pensée chrétienne. Au contraire, la seconde partie (II, 21-52), où l'on voit l'enfant de Joseph et de Marie se soumettre à la loi de Moïse et progresser sous l'influence de la grâce divine, a toute chance d'être plus ancienne ; on peut y reconnaître un fragment de la littérature judéo-chrétienne.

C'est là une assertion de tout point arbitraire, rien dans les textes, fond ou forme, ne l'autorise. On ne relève aucune différence de langue entre les prétendues sections. La seconde, qu'on nous dit être antérieure, suppose au contraire la première. Pour s'en convaincre il suffit de comparer II, 21 avec I, 31. L'évangéliste fait observer qu'au jour de sa circoncision on donna à l'enfant le nom de Jésus, « comme l'ange l'avait nommé avant qu'il fût conçu dans le sein » de sa mère ; ce qui n'a plus de sens sans les paroles de l'ange qui se lisent dans le premier chapitre : « Voici que tu concevras et enfanteras un fils, et tu

lui donneras le nom de Jésus[1] ». Plusieurs autres endroits, notamment I, 80 et II, 40; I, 67-79 et II, 25-39, présentent un parallélisme non moins saillant. Le récit est tout entier d'une seule et même inspiration; Marie y tient la première place, même dans la seconde partie[2]. Etant donné les mœurs juives, cette préséance accordée à une femme ne se comprend plus, si Marie est une mère ordinaire. Je ne dis rien, pour le moment, du caractère intime des renseignements fournis par l'évangile de l'Enfance, qui donnent le droit d'en rattacher le récit au témoignage des personnes mêmes qui s'y sont trouvées mêlées ; c'est une considération sur laquelle nous aurons à revenir.

*
* *

Une critique plus déliée accorde l'unité littéraire de l'ensemble du morceau, seulement elle pense que, pour en faire disparaître l'idée de l'enfantement virginal, il suffit de supprimer les versets 34 et 35 du premier chapitre : « Or, Marie dit à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme ?

[1] M. Schmiedel se débarrasse lestement de ce rapprochement qui fait échec à sa théorie. « Cette allusion à ce qui précède a pu être aisément intercalée, quand on a joint ensemble les deux chapitres » (*Encycl. bibl.* (Cheyne), III, 2960).

[2] Cf. II, 34, 48, 51.

L'ange lui répondit : « L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre : c'est pourquoi le Saint qui naîtra de toi sera appelé fils de Dieu ». Cette parenthèse ne devait pas faire partie du récit primitif recueilli par le troisième évangéliste. Au reste, on accorde qu'elle a pu y être introduite par saint Luc lui-même, comme aussi par un interpolateur.

On doit avoir des raisons bien pressantes pour porter la main sur un texte, dont personne n'avait encore songé à contester l'authenticité. Celles que donne M. Harnack se ramènent à trois chefs : des particularités dialectales, une déchirure dans le récit, l'antinomie des caractères introduite par ces deux versets[1].

1° Si nous demandions à M. Harnack de tenir pour douteux tous les passages de la Bible ou des classiques où se lit un terme qu'on ne retrouve pas ailleurs, dans le reste de l'ouvrage, il nous reprocherait sans doute de forcer sa pensée. Aussi bien, nous n'insistons pas, convaincu qu'il n'accorde pas lui-même une grande valeur à sa première considération[2].

[1] *Zu Lc* I, 34, dans *Zeitsch. für die neutestam. Wissenchaft*, 1901, p. 53.

[2] Les versets en question contiennent les particules

2° Est-il vrai que le verset 31 se trouve violemment séparé du verset 36 par la prétendue interpolation ?

J'ai beau regarder, je ne réussis pas à découvrir la déchirure. Autant vaudrait dire que la réponse de Zacharie, au verset 18, a été séparée des paroles de l'ange, qui se lisent au verset 13. Si les deux versets 34 et 35 ne figuraient pas dans le texte, les exigences du récit permettraient de conjecturer leur suppression; mais nous n'avons pas à recourir à des hypothèses : le passage contesté fait bien réellement partie du texte, et rien ne donne le droit de l'enlever. Pour le rendre contestable, c'est un insuffisant témoi-

ἐπεί et διό. Or, ἐπεί ne se lit nulle part ailleurs dans saint Luc, (VII, 1, étant contestable). Quant à διό, il se présente encore une fois dans le troisième évangile, VII, 7; mais M. Harnack doute de son authenticité, parce que cette particule manque dans plusieurs témoins. L'indice a paru si faible, que toutes les éditions critiques retiennent ici διό comme authentique, et à bon droit. N'importe, M. Harnarck en reste soucieux. Je le cite. « A cause de la constance dont l'évangile de Luc fait preuve dans l'usage des particules, la présence de διό dans les versets en question (I, 35 ; VII, 7) est faite pour surprendre; quant à ἐπεί, il décèle nettement sa provenance ». — Mais M. Harnarck n'ignorait pas en 1901, que διό se rencontre dix fois dans les *Actes des Apôtres;* et tout le monde sait aujourd'hui que le docte critique vient d'écrire un livre pour soutenir que le troisième évangile et les Actes sont d'un même auteur, et que cet auteur est Luc le médecin. Cf. *Lucas der Arzt*, 1906.

gnage que celui d'un exemplaire latin du VIe siècle, portant, par erreur de copiste, le verset 38 à la place du verset 34, qui se trouve de la sorte reproduit deux fois[1]. Ce serait faire, tout d'un coup, trop d'honneur à un manuscrit isolé, dont l'archétype est à chercher parmi ces exemplaires, que saint Jérôme décriait, en écrivant au pape Damase : « *Apud nos* (les Latins) *mixta sunt omnia*[2] ».

On prétend que le v. 35, loin d'être un développement de ce qui précède, apporte une explication nouvelle, faisant double emploi avec les versets 31 et 32. Il ne s'agit plus d'un Sauveur héritier du trône de David son père, mais d'un Fils de Dieu, conçu par l'opération du Saint-Esprit. — Pour donner à la difficulté quelque consistance, on eût bien fait de nous dire pourquoi un fils de David ne pouvait

[1] A savoir *b*, cod. veronensis, qui est édité dans MIGNE, *P. L.*, XII, 506. Cf. TISCHENDORF, *Nov. Test.*, edit. 8a maj., 1869. Les éditions critiques, où l'on ne retient que les variantes de quelque autorité, omettent complètement celle-ci.

[2] Le passage vaut la peine d'être cité avec plus d'ampleur : « Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus : tot enim sunt exemplaria pæne quot codices..., ea quæ vel a vitiosis interpretibus male edita, vel a præsumptoribus imperitis emendata perversius, *vel a librariis dormitantibus aut addita sunt, aut mutata* corrigimus... Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia » (MIGNE, *P. L.*, XXIX, 526-528).

pas être représenté un peu après comme fils de Dieu. Du reste, le v. 35 n'ajoute rien, de ce point de vue, au v. 32, où l'héritier de David se trouve déjà appelé « Fils du Très-Haut ». Il est vrai qu'il n'est question de la conception surnaturelle qu'au v. 35 ; mais pourquoi s'en étonner ? Cette explication ultérieure a été rendue nécessaire par la question de Marie : *Quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco ?* Insister, en disant que, d'après la teneur de ce même v. 35, Jésus est appelé Fils de Dieu, précisément parce qu'il doit être conçu surnaturellement, c'est toucher à une difficulté ultérieure, qui n'a rien à voir avec l'authenticité des versets 34 et 35, mais que nous rencontrerons plus loin.

M. Harnack estime que la question posée par Marie (v. 34) est invraisemblable. Elle demande *comment* se pourra accomplir la prédiction de l'ange. Marie est fiancée, et c'est évidemment avec l'intention d'en venir au mariage. Dans ces conditions, la promesse de la maternité qu'on lui fait n'a rien de déconcertant, puisque jusqu'ici il n'a pas été question de conception virginale. Les interprètes catholiques ont, de tout temps, résolu la difficulté en disant que, nonobstant ses fiançailles et son mariage, Marie se proposait de rester vierge. Nous croyons que cette explication est la véri-

table; il est juste cependant de faire observer que des auteurs protestants ne la croient pas nécessaire pour maintenir la vraisemblance de la demande formulée au v. 34[1].

M. Loisy lui-même est loin d'être satisfait par le procédé sommaire des critiques qui décrètent d'inauthenticité Luc, I, 34, 35. « M. Harnack, écrit-il, semble passer un peu vite sur les paroles : « Je ne connais pas d'homme ». Quand même elles n'auraient pas d'autre but que de préparer la réponse de l'ange, elles doivent être autre chose qu'un artifice de rédaction insignifiant et mal venu. Il ne s'agit pas de savoir si une femme en puissance de mari pouvait s'étonner de devenir mère, mais si l'auteur de ce passage a pu croire que Marie pouvait s'étonner. Il a formulé la question conformément à l'idée qu'il se formait des relations de Marie avec son époux, et il aurait tourné cette question autrement, si l'assertion : « Je ne connais point d'homme », avait été aussi absurde à son point de vue qu'elle l'est aux yeux de M. Harnack. Le sens naturel de ces paroles est celui que leur attribue la tradition catholique : l'objection de Marie n'a de signification que si la vierge est mariée sans l'être ; et l'évangéliste a dû l'entendre ainsi[2] ».

[1] Voir PLUMMER, *The Gospel according to S. Luke*. p. 24.
[2] *Revue d'Hist. et de Litt. religieuses*, 1903, p. 291.

Un autre indice de l'interpolation des versets 34 et 35 seraient les paroles de l'ange au sujet d'Elisabeth, aux versets 36 et 37. Ce discours, dit-on, n'a de signification qu'autant qu'il n'a pas encore été parlé de conception virginale par l'opération du Saint-Esprit. Elisabeth devenant féconde dans sa vieillesse peut bien servir de signe pour la destinée messianique de Jésus, mais non pour sa conception virginale. Un miracle d'ordre inférieur ne saurait être un gage d'un miracle d'ordre supérieur. D'autant plus que le v. 37 « Rien d'impossible à Dieu » ne semble devoir s'entendre que du cas d'Elisabeth.

Tenons-nous au texte. Son sens naturel, celui que suggère la simple lecture et que confirme une étude plus approfondie, c'est qu'on entend établir ici un parallèle entre les deux conceptions : celle d'Elisabeth et celle de Marie ; et que la première, dont Marie va constater, dans quelques jours, la réalité, lui doit être une preuve que la seconde s'accomplira, comme l'ange l'a dit. Il va de soi que le fait d'une femme rendue féconde dans sa vieillesse n'est pas, à lui seul, une preuve irréfragable qu'une vierge deviendra mère ; aussi bien l'ange ajoute-t-il immédiatement « qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu ». Si ces paroles ne concernent que la fécondité d'Elisabeth, elles man-

quent de mesure. Pourquoi en appeler à la « toute-puissance » de Dieu pour la réalisation d'un prodige qui est un des plus ordinaires dans l'histoire juive? Sara, Anne et la femme de Manué sont devenues mères dans des conditions semblables. Cette intervention de la grâce divine était censée si fréquente que le psalmiste l'a choisie pour caractériser la miséricorde de Jahvé « qui attache la femme stérile au foyer, en lui donnant des enfants[1] ».

Ce serait pervertir l'esprit de tout le récit de l'Annonciation dans saint Luc que de supposer que, dans sa pensée, la vertu de l'Esprit a moins éclaté dans la conception de Jésus que dans celle de Jean-Baptiste. Et pourtant c'est à soutenir ce paradoxe que sont réduits ceux qui nient la conception virginale proprement dite. Elisabeth a besoin de la grâce divine pour devenir mère, tandis que Marie peut prétendre enfanter sans aucune intervention spéciale de Dieu. Aux yeux de l'évangéliste, il n'y a manifestement rien de commun entre un « tard-né » et Jésus né de Marie par l'opération du Saint-Esprit.

Enfin, il est à peine besoin de faire observer que la parole d'acquiescement prononcée par Marie : « Voici la servante du Seigneur,

[1] *Ps.* CXIII (hébr.), 9.

qu'il me soit fait selon votre parole », n'est ni une prière, ni une action de grâces, mais un acte de *soumission* à la volonté de Dieu. A quoi se soumet-elle ? A l'honneur d'être la mère du Messie ? Pas un exégète n'a encore songé à cette explication. Sans l'ombre d'un doute, Marie consent, puisque Dieu le veut, à devenir mère ; bien qu'elle eût déjà projeté de disposer autrement de sa vie. Compris de la sorte, le v. 38 suppose le v. 34, qu'on déclare non authentique[1].

Autre invraisemblance qu'on aurait introduite dans le texte primitif, en l'interpolant : Zacharie a été puni pour avoir dit à l'ange : Comment saurai-je la vérité de ce que tu m'annonces ? Et voilà que Marie se voit louée pour sa foi (I,45), bien qu'elle prononce ici une parole de défiance. — La demande de la Vierge

[1] Sur la phraséologie hébraïque des deux versets contestés (I, 34, 35), on lira avec profit, G. H. Box, *The Gospel narrative of Nativity and the alleged influence of heathen ideas*, dans ZNTW, 1905, p. 92.

Le mot de P. Feine, reproduit par le R. P. LAGRANGE, *Rev. bibl.*, 1895, p. 176, est admirable de justesse : « Supprimer ces deux versets (I, 34, 35), c'est enlever le diamant en laissant la monture ». M. CONYBEARE, *The Guardian*, mars 1903, insiste sur le fait que LUC, I, 34 et 35 ne figurent pas dans l'apocryphe le *Protévangile de Jacques*, XI ; mais on lui a répondu qu'ils sont implicitement contenus dans les paroles de l'ange, XI, 2. Cf. KNOWLING, *The Virgin Birth*, p. 94.

n'implique pas un sentiment de défiance, elle ne témoigne pas même de l'étonnement. Et pourquoi une fiancée s'étonnerait-elle du discours que lui tient Gabriel : *Ecce concipies et paries filium* ? Seulement, elle exprime le désir d'être renseignée sur un point qu'elle a le droit de connaître. Entendant rester vierge, Marie ne voit pas distinctement comment elle pourra devenir la mère du Messie[1].

3° M. Harnack trouve que la demande de Marie n'est pas dans le caractère de celle à qui on la prête. Dans tout ce récit, le trait distinctif de la Vierge est son silence : elle ne répond rien à Elisabeth, rien aux bergers, rien à Siméon, rien à Jésus lui-même ; elle se contente d'ensevelir dans son cœur ce qu'elle entend. Et ici, elle est assez audacieuse pour répliquer à l'ange : Comment cela se fera-t-il? — L'objection suppose comme définitivement acquis que le *Magnificat* n'a pas été dit par Marie. L'attribution de ce cantique a soulevé, il y a

[1] « Elle ne demande pas une preuve, comme a fait Zacharie (v. 18), et ce n'est que par la forme de l'expression qu'elle s'informe du mode dont tout cela s'accomplira... *Non dubitantis sed admirantis* (Grotius). Saint Ambroise dit, en l'opposant à Zacharie : *Hæc jam de negotio tractat, ille adhuc de nuntio dubitat.* Il est clair qu'elle ne doute pas de ce qu'on lui promet; elle ne suppose pas davantage, pas même un moment, que son enfant doit être l'enfant de Joseph ». PLUMMER, *loc. cit.*

dix ans, une controverse, et voilà qu'on la tient pour résolue contrairement au sentiment traditionnel. C'est aller vite et se contenter de peu, en fait de preuves[1]. Mais, passons. Marie sortirait tout d'un coup de son rôle de silencieuse, pour avoir répondu cinq paroles au plus extraordinaire des messages! Pourquoi ne pas supprimer I, 38 : Voici la servante du Seigneur; et encore II, 48? Alors, oui, elle serait silencieuse!

Telles sont les raisons sur lesquelles des critiques de grand renom ont cru pouvoir fonder les conclusions suivantes : *a*) dans le récit primitif du troisième évangile, il n'était pas question de naissance virginale; *b*) l'incidente ὡς ἐνομίζετο, *à ce que l'on croyait*, est une addition exigée par l'interpolation I, 34, 35; *c*) d'où il suit qu'on peut retrancher l'épithète de παρθένος, *vierge*, qui se lit deux fois dans I, 27, et que là même ἐμνηστευμένη, *fiancée*, signifie comme dans II, 5, où il n'est qu'une surcharge accolée à γυναικί, *épouse*[2].

Au lecteur de dire ce qu'il reste de cette triple assertion.

M. Conybeare a tenté de joindre l'autorité d'un témoignage historique aux arguties —

[1] Voir ci-dessus, p. XXVII, n. 1.
[2] Cf. USENER, dans *Encycl. bibl.* (Cheyne), 3349.

le terme n'a rien d'excessif — que l'on peut fonder sur l'examen du texte même de saint Luc ; mais il faut convenir qu'il a eu la main malheureuse [1]. Théodote le corroyeur, dont on pense avoir déterré le témoignage, ne se réclamait pas du troisième Evangile (I,35), pour contester la conception virginale du Christ, — que probablement il admettait, — mais pour nier sa divinité. L'ange, observait-il, a dit : « L'Esprit du Seigneur surviendra en toi », et non pas « sera en toi ». Le texte de saint Epiphane est entre les mains de tous, et il est loisible à chacun de s'assurer que cet auteur, — le seul qui nous renseigne en détail sur les textes allégués par Théodote — a bien compris de la sorte l'erreur du corroyeur de Byzance, et notamment son attitude vis-à-vis de Luc I, 35 [2].

Si, dans les *Actes de Pilate* (Evangile de Nicodème), les amis de Jésus n'en appellent pas au fait de sa naissance miraculeuse pour le défendre contre les calomnies des Juifs, c'est que l'auteur les suppose encore ignorants du mystère. D'ailleurs, eussent-ils été au cou-

[1] *The Standard*, 11 mai 1906, fidèlement rendu par son écho français, M. Houtin, *op. cit.*, p. 245.

[2] Saint Epiph., *Adv. Hær.*, I, LIV, 3. Cf. Salmon dans *Dict. of Christ. Biography*, IV, p. 979 ; et surtout J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, I La théologie anténicéenne, p. 311.

rant, le sens commun leur signifiait assez qu'une pareille raison n'était pas de mise devant le Sanhédrin ou le tribunal de Pilate. L'apocryphe a le mérite d'être resté ici dans la vraisemblance. Une fois n'est pas coutume.

*
* *

Pour contester le caractère primitif de l'évangile de l'Enfance, on insiste sur le fait qu'il est absent du texte de saint Marc, qui représente le type le plus ancien du récit évangélique.

Les critiques s'accordent assez à dire que le second évangile suit, de plus près que les autres, la catéchèse primitive. Le presbytre de Papias précisait davantage, en parlant de la catéchèse de Pierre.

Or, la prédication primitive, telle qu'elle se révèle dans les écrits de saint Paul, s'attachait aux faits de la vie du Seigneur, qui intéressaient particulièrement l'œuvre de salut, qu'il était venu accomplir dans le monde : son baptême, sa prédication, ses miracles, par-dessus tout sa passion et sa résurrection[1]. Si le silence

[1] Au lendemain de l'Ascension, saint Pierre caractérise d'un mot celui des disciples qu'il convient d'élire à la place du traître Judas, pour prêcher l'Evangile : il doit être un témoin de la *vie publique* du Christ. « Il faut donc que parmi ceux qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur

de Marc est ici un aveu d'ignorance, pourquoi ne serait-il pas permis de dire qu'il n'a connu de la vie publique du Sauveur que ce qu'il en raconte? Les plus radicaux reculeraient peut-être devant la conséquence. Est-il vraisemblable que l'on ait attendu le dernier quart du Ier siècle, pour s'enquérir des origines et de l'enfance de Jésus? Que les renseignements à ce sujet soient restés au second plan des préoccupations des Apôtres, qu'ils aient défrayé les conversations, encore plus que les prédications, que tous les détails n'aient pas joui du premier coup et universellement de l'autorité suffisante pour être admis sans réserve, on en convient volontiers; mais il est inadmissible que les récits de Matthieu et de Luc se soient formés, et aient trouvé crédit dans l'espace des quelques années, qui séparent le second évangile du premier et du troisième.

Mais nous avons mieux que cette réponse indirecte. Est-il exact que l'idée de la naissance surnaturelle de Jésus soit complètement absente du second évangile? Il est permis d'en douter. Alors que les trois autres évangélistes parlent de Joseph et ne craignent pas de l'appeler le

Jésus a vécu parmi nous, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé d'au milieu de nous, il y en ait un qui nous soit associé comme témoin de sa résurrection ». *Actes*, I, 22.

père de Jésus, Marc se tait constamment sur l'époux de la Vierge; pour lui, Jésus est le « fils de Marie[1] ». C'est là une particularité remarquable, et, en y réfléchissant, on se persuade aisément que le second évangéliste n'ayant pas raconté de quelle manière le Fils de Dieu était devenu l'un d'entre nous, a surveillé de très près ses expressions pour ne rien dire qui pût induire en erreur ou simplement choquer les fidèles.

Peut-être aussi faut-il voir dans l'insistance avec laquelle saint Marc appelle Jésus « Fils de Dieu[2] », une allusion au fait de sa naissance virginale[3].

Deux fois, il est vrai, saint Marc parle des frères et des sœurs de Jésus[4]; mais saint Matthieu et saint Luc, qui ont mentionné expressément la virginité de sa mère, ne tiennent pas un autre langage[5]. D'ailleurs, cette circonstance, qui est une difficulté contre la per-

[1] MARC, VI, 3.

[2] MARC, I, 1, 11; III, 11 (12); V, 7; IX, 7 (6); XIV, 61; XV, 39.

[3] C'est une circonstance sur laquelle le P. Mc Nabb, O. P., *S. Mark's Witness to the Virgin Birth*, dans *Journal of theological Studies*, April, 1907, a attiré l'attention. Cf. E. VACANDARD, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1907, t. IV, p. 412.

[4] VI, 3; III, 32.

[5] MATTH., XII, 46; LUC, VIII, 20.

pétuelle virginité de Marie, n'a rien à voir avec la naissance miraculeuse de Notre-Seigneur[1].

[1] A moins que l'on accorde quelque attention à un écrit gnostique du IIe siècle, les *Actes de Thomas*, dans lequel l'apôtre Judas-Thomas est appelé une fois, peut-être deux, « le jumeau du Seigneur ». Cf. W. Wrigth, *Apocryphal Acts of the Apostles*, II, p. 180 (trad. angl., 1871); M. Bonnet, *Suppl. cod. apocr.*, II, p. 148 (texte grec, édit. 1903), et E. Hennecke, *Neutest. Apokryphen*, p. 493 (trad. allem., 1904). Si l'on supprime cette appellation singulière et tout à fait incidente, il ne reste plus rien dans ce long roman, — il est divisé en treize actes, — qui donne à entendre que Thomas soit le jumeau du Seigneur. On l'appelle couramment l'Apôtre, le disciple, le serviteur, l'esclave de Jésus. Lui-même n'a certainement pas conscience de cette parenté quand il dit : « Je ne suis pas Jésus, mais le serviteur de Jésus ; je ne suis pas le Messie, mais un de ceux qui servent devant lui ; je ne suis pas le Fils de Dieu, mais je prie pour que je puisse être trouvé digne de Dieu ». Cf. Bonnet, II, 270. Il est vrai que Jésus l'appelle « son frère », mais cette appellation n'a pas ici une autre portée que dans les Evangiles (Mat., XII, 49 ; XXV, 40 ; XXVIII, 10, et endroits parallèles dans les autres évangélistes). Th. Zahn (*Forschungen*, VI, p. 348) pense que nous avons affaire « à une invention pure, qui n'a pu se former que dans la tête d'un homme qui niait la prérogative singulière de la génération de Jésus ». Je crois qu'on peut expliquer la chose plus simplement par une légende populaire locale. Elle appartient aux Syriens qui donnent assez couramment à Thomas le nom de Judas : Eusèbe, HE, I, 13, Ἰούδας, ὁ καὶ Θωμᾶς. La légende semble être fondée : *a*) sur l'étymologie de Thomas *surnommé* Δίδυμος ; cf. Jean, XI, 16 ; XX, 24. Dans les *Homélies clément.*, II, I, on donne le nom de son jumeau : Eliézer ; *b*) sur la puissance surnaturelle qu'a l'apôtre des Indes de prendre, par moment, les traits physiques de Jésus ou inversement ; ce qui amène le Seigneur à déclarer au gendre du roi Gundafor : « Je ne suis pas Judas, appelé Thomas, je suis son frère » (Cf. Bonnet,

La Vierge Marie, dans l'évangile selon saint Marc, ne semble pas avoir conscience des hautes destinées de son fils; ce qui ne se comprend pas si l'ange Gabriel lui a réellement tenu le langage que lui prête saint Luc (I, 30-37). Au début du ministère public de Jésus, elle ne croit pas plus en lui que ses frères ; un jour même elle se joint à eux pour s'emparer de sa personne, jugeant « qu'il était hors de lui », dit le texte de saint Marc[1].

L'objection envisage comme certaines plusieurs choses qui sont, pour le moins, contestables; et notamment qu'il y ait parallélisme complet entre les deux versets allégués[2].

II, p. 116). Ces légendes n'ont aucun respect des données de l'histoire, elles n'ont pas même le souci d'être conséquentes avec elles-mêmes. Un autre conte donne à Thomas une sœur jumelle appelée Lysia. On trouve peut-être un dernier vestige de la légende de Thomas, jumeau du Seigneur, dans Priscillien, édit. Schepss, *Corp. script. eccles. lat.* Vindob., 1889, p. 44. « *Judas* apostolus clamans *ille didymus Domini* » ; et pourtant Priscillien croit à la naissance virginale du Christ (*Ibid.*, p. 36).

[1] III, 21, 31.

[2] Marc, III, 21, dit οἱ παρ' αὐτοῦ, *sui ;* s'agit-il des parents de Jésus ou de certains de ses disciples ? ὅτι ἐξέστη, *quoniam in furorem versus est ;* faut-il prendre ces mots au pied de la lettre ou y voir une hyperbole ? Du reste « ils ne disent pas que Jésus ait perdu la raison, le mot dont se sert l'évangéliste n'ayant pas cette acception précise dans l'usage du Nouveau Testament et s'employant pour désigner tout transport d'étonnement, d'admiration, de stupeur, d'enthousiasme ; mais ils le croient dans un état d'exaltation

Mais, acceptons ici les pires conditions. Marie a bien pu se joindre au cortège de ses proches, inquiète qu'elle était sur les dangers que courait son divin Fils : les indiscrétions de la foule ne lui laissaient pas même le temps de manger, et la jalousie des Pharisiens com-

mystique qui lui fait perdre le sens réel de la vie et de sa propre condition ». M. Loisy, dans la *Revue d'Hist. et de Littér. relig.*, 1904, p. 439. — Ἔλεγον, *dicebant ;* est-ce un propos de la foule, des envieux de Jésus ou de ses proches ? Et s'il vient de ces derniers, parlent-ils de la sorte par conviction, ou bien pour excuser Jésus auprès de ses ennemis ? Par-dessus tout, les proches du Seigneur dont il est question au verset 21, sont-ils à confondre avec ceux qui sont appelés ses frères au verset 31 ? — Autant de questions controversées et dont plusieurs sont réellement controversables. On peut s'en tenir au sentiment de Maldonat, *in Marc.*, III, 21, qui croit les versets 21 et 31 parallèles, sans pour cela admettre que la sainte Vierge ait partagé les sentiments de ceux qui disent ὅτι ἐξέστη. — D'après G. Herzog, *Revue d'Hist. et de Littér. relig.*, 1907, p. 129, MATTHIEU, XII, 46, et LUC, VIII, 19, retranchent à dessein le propos ὅτι ἐξέστη ; et, de la sorte, « ils ont fait au texte de Marc une cicatrice qui saute aux yeux ». La difficulté est de mise si l'on admet le caractère primitif du second évangile, mais je soupçonne fort M. Herzog d'adhérer à l'opinion actuelle de M. Loisy (dans la même Revue, 1903, p. 513), qui ne voit pas dans le Marc canonique un document primitif. Dès lors, si le second évangéliste s'est servi lui-même d'une source écrite, de quel droit nous affirme-t-on qu'il a trouvé ὅτι ἐξέστη dans son document et qu'il l'a reproduit ? Il a bien pu l'ajouter pour préparer ce qui suit immédiatement dans son texte : *Quoniam Beelzebub habet.* Dans ces conditions, Matthieu et Luc n'auraient fait à Marc aucune cicatrice, ils seraient, au contraire, plus près que lui du document primitif.

mençait à s'allumer contre le jeune thaumaturge[1]. Saint Luc qui nous avertit expressément que Marie sait d'avance, de la bouche d'un ange, les destinées messianiques de Jésus, fait quand même observer que « son père et sa mère étaient dans l'admiration » de ce qu'on disait à son sujet[2]. Dans le même évangile, Marie interroge son fils sur les mobiles de sa conduite, la première fois qu'il entreprend ostensiblement l'œuvre de son Père ; et saint Luc ne craint pas d'ajouter que ses parents « ne comprirent pas la réponse qu'il leur fit[3] ». Il faudrait avoir une bien pauvre psychologie pour être déconcerté par l'étonnement de Marie, à mesure que se réalisaient sous ses yeux les merveilles qui lui ont été prédites. La description que l'on nous fait d'avance d'un événement ou d'un objet n'empêche pas les sentiments d'admiration ou de terreur, quand il nous tombe sous les yeux pour la première fois. Ce qui est particulièrement vrai des prophéties, dont l'objet reste plus ou moins obscur avant que l'expérience ne vienne à les constater. Enfin, celui-là n'a rien compris d'un cœur de mère qui s'étonne des sentiments qui agitent la sainte Vierge, en voyant se dérouler

[1] Marc, iii, 20, 22.
[2] Luc, ii, 33.
[3] Luc, ii, 49, 50.

le drame qui doit mener Jésus sur le Calvaire. La mère du Christ surnaturellement renseignée, jusque dans les détails, sur tous les événements qui doivent remplir la vie de son Fils, et assistant impassible à leur réalisation, serait un personnage digne des évangiles apocryphes.

*
* *

Saint Jean ne semble pas s'être préoccupé de l'origine humaine de Jésus, et il n'avait pas à le faire, étant donné qu'il a voulu écrire l'évangile du Verbe incarné. Ce silence s'explique ici de la même façon qu'on fait pour le reste, quand on compare son texte avec celui des synoptiques. Quant à regarder l'Incarnation comme un équivalent de la conception surnaturelle dans la christologie johannique, c'est ce que l'on fait dans plusieurs théologies du Nouveau Testament ; mais il ne suffit pas de proposer des constructions abstraites, encore faut-il les fonder sur les textes et l'histoire[1]. Nous aurons à revenir sur ce point.

[1] D'après H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der Neutestam. Theologie,* II, 419, il résulterait de JEAN, I, 45 ; VI, 42 ; VII, 28, qu'aux yeux du quatrième évangéliste Jésus est né comme le reste des hommes. A ces passages on peut opposer I, 14 ; III, 13 ; VI, 38, 44, 51, 62 ; VIII, 38, 46, 58 ; X, 28-31 ; XI, 25, qui se comprennent beaucoup mieux dans l'hypothèse de la conception virginale. Cf. A. CARR, *The testi-*

A supposer qu'il soit réel, le silence de saint Jean témoigne plutôt en faveur de la foi traditionnelle. « Il est hors de doute que l'auteur du quatrième évangile a connu saint Matthieu et saint Luc. Si sa croyance eût été contradictoire à celle des deux écrivains de l'enfance de Jésus, on se demande pourquoi il n'aurait pas opposé avec fermeté sa foi ancienne au dogme récent qui commençait à pénétrer dans les Eglises, et si le silence eût suffi pour couvrir son orthodoxie. Ne sommes-nous pas autorisés plutôt à interpréter ce silence comme favorable à notre thèse et à croire que saint Jean acceptait sans réserve le fait de la naissance surnaturelle[1] ».

Ajoutons que, loin d'avoir été omise, cette vérité se trouve probablement formulée dans le quatrième évangile. Les critiques d'aujourd'hui prennent en considération une variante relevée dans le Prologue de saint Jean (I, 13), et qui avait jusqu'ici passé à peu près inaperçue. Le texte reçu porte : « Qui non du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, *mais de Dieu sont nés* ». Or, la plu-

mony of Saint John on the Virgin Birth of Our Lord dans *The Expositor*, April, 1907, p. 311 ; et *The Virgin Birth in S. John's Gospel*, dans *The Expository Times*, 1907 vol. XVIII, p. 521.

[1] R. P. Rose, *Etudes sur les Evang.*, 1902, p. 60.

part des écrivains du IIe siècle ont lu dans le dernier membre : « *mais de Dieu est né* » ; ce qu'ils interprètent non de la naissance des croyants à la vie surnaturelle, mais de la naissance temporelle du Verbe de Dieu. Je sais que Tertullien seul témoigne formellement en faveur de cette leçon, seulement saint Justin, saint Irénée et peut-être saint Hippolyte semblent, à plusieurs reprises, la supposer et même la citer. Dans l'état présent de la question, il est probable que saint Jean a entendu désigner ici la source très pure où le Verbe fait chair a puisé sa vie humaine[1].

[1] La leçon ὃς ἐγεννήθη (au lieu de οἳ ἐγεννήθησαν) a pour elle l'autorité de TERTULL., *De carne Christi,* c. XIX et XXIV ; SAINT IRÉNÉE, *Adv. Hæres.*, III, XVI, 2 ; XIX, 2 ; XXI, 5, 6 ; V, I, 3 ; le codex veron. (*b*) et peut-être D ; SAINT JUSTIN, *Apolog.*, I, 32 ; *Dialog.*, 54, 61, 63, 76, 84 ; SAINT HIPPOL., *Ref. Hær.*, VI, 9 ; cf. SAINT AUGUST., *Confess.*, VII, IX, 2. Il y a plus, saint Ignace d'Antioche parait se référer à JEAN, I, 13 et supposer la leçon ὃς ἐγεννήθη dans la formule si claire qu'il donne de la conception virginale, au début de sa lettre à ceux de Smyrne. Cf. LOISY, *Le Quatrième Evangile,* p. 166, en note. De nos jours, tiennent cette leçon pour certaine, ou tout au moins pour probable : RESCH, *Kindheitsevangelium,* dans *Texte und Untersuch.* (HARNACK), X, 3, pp. 88, 89, 249, 250 ; A. LOISY, *Le Quatrième Evangile,* pp. 177-180, bien qu'il n'y voie pas une allusion à la conception virginale ; V. ROSE, *Etudes sur les Evang.,* p. 61. D'autres la rejettent comme une altération du texte : TH. CALMES, *Rev. bibl.*, 1900, p. 394 ; WESTCOTT-HORT, *The New Testament in the original Greek,* Appendix, p. 74 ; HOLTZMANN, *Handcomm. zum N. T.*, t. IV², p. 34 ; RÉVILLE, *Le Quatrième*

Un évêque anglican, le Dr Gore a fait valoir une autre considération, qui a bien sa portée[1]. On sait que Cérinthe fut l'adversaire de saint Jean. C'est même pour s'opposer à ses doctrines que l'Apôtre se décida à écrire son Evangile. Or, Cérinthe niait la réalité de l'incarnation du Verbe de Dieu et conséquemment la naissance surnaturelle de Jésus. Ce raisonnement ne semble pas concluant au R. P. Rose. « Nous proposons cet argument comme probable, écrit-il ; il n'a pas à nos yeux la certitude qui lui est parfois attribuée. Cérinthe, sans doute, en niant la réalité de l'Incarnation, assignait à Jésus une origine purement humaine ; mais cette conséquence n'est en somme que secondaire, puisque l'Incarnation n'est pas basée sur la conception miraculeuse et ne la requiert pas absolument. L'apôtre devait avant tout établir que l'union du Verbe avec la nature humaine avait été substantielle, et il a pu faire abstraction de la naissance miraculeuse[2] ».

A envisager les choses d'un point de vue

Evangile[2], 1902, p. 102, note ; mais ces deux derniers auteurs ne dissimulent pas qu'ils rejettent cette variante comme originale, précisément parce qu'elle témoigne en faveur de la conception surnaturelle du Christ.

[1] *Dissertations on subjects connected with the Incarnation,* 1896, p. 8.

[2] *Etudes sur les Evangiles,* p. 62.

purement spéculatif, s'il ne s'agit que de la possibilité absolue, — et c'est le sens de l'auteur que nous venons de citer, — l'objection faite au Dr Gore est insurmontable. Mais, est-ce de la sorte que la question doit se poser ? Dans la controverse entre saint Jean et Cérinthe, la conception surnaturelle de Jésus ne se trouvait-elle pas *de fait* liée à l'incarnation du Verbe, de sorte que rejeter l'une c'était, par voie de conséquence, nier l'autre ? Il semble bien que dans les églises d'Asie, les choses se soient passées ainsi. Les textes de saint Ignace et de saint Irénée, allégués au début de cette étude, le donnent à entendre ; le raisonnement sur lequel ce dernier fonde la divinité du Christ est particulièrement significatif [1].

Nous venons de passer en revue tous les passages des Evangiles, auxquels les adversaires en ont appelé pour nier le caractère primitif de la croyance chrétienne en la Vierge-Mère. N'avions-nous pas raison de dire, à la fin du chapitre précédent, que

[1] Voir plus haut, pp. 29-30, et HARNACK, *Dogmengeschichte*, I, pp. 283 et suiv. On peut lire dans RESCH, *Kindheitsevangelium*, pp. 243-255, une comparaison suggestive entre l'Evangile de l'Enfance et le prologue de l'Evangile selon saint Jean.

tout cet appareil d'érudition peut bien faire impression sur ceux qui sont condamnés à le contempler de loin, mais qu'il suffit de s'en approcher pour constater que c'est un pur épouvantail ?

CHAPITRE V

COMPARAISON DES ÉVANGILES AVEC LE RESTE DU NOUVEAU TESTAMENT

Bien que saint Paul ne parle nulle part expressément de la conception surnaturelle du Christ, rien n'autorise à affirmer qu'il l'ignore, et encore moins qu'il l'exclut[1]. Au contraire, sa christologie se comprend beaucoup mieux dans cette hypothèse ; peut-être même qu'il est tel texte des Epîtres, qui l'exige, par exemple dans celle aux Galates. La doctrine de la naissance virginale rend bien compte de l'idée que se fait l'Apôtre de l'origine céleste et de la sainteté incomparable de Jésus-Christ.

La réserve ou, si l'on veut, le silence de Paul sur la manière dont le Fils de Dieu est entré dans ce monde, n'a rien de déconcertant, quand on fait réflexion que d'un bout à

[1] Comme font Reuss, Meyer, Sabatier, Weizsäcker, Pfleiderer, Lobstein, Holtzmann, etc.

l'autre de ses Epîtres, qui représentent un tiers du Nouveau Testament, il ne retient qu'un petit nombre de faits de la vie terrestre de Jésus-Christ : l'eucharistie, la mort sur la croix, la résurrection et l'ascension. Ce n'est que par voie d'allusion que l'Apôtre touche en passant ce qui concerne le ministère de Jean[1], la prédication et les miracles du Seigneur.

Les Epîtres s'adressent à des fidèles, qu'on suppose au courant des faits et des doctrines essentielles de l'Evangile; elles ne font pas double emploi avec la catéchèse qui les a précédées.

D'autre part, il est impossible de supposer que l'Apôtre n'ait pas connu l'Evangile de l'Enfance, raconté tout au long par son disciple. Indépendamment du témoignage traditionnel, qui atteste les relations personnelles de Paul avec Luc, l'étude des seuls textes suffit à révéler qu'il y a parenté entre les Epîtres, le troisième Evangile et les Actes[2].

[1] Une fois, à Antioche de Pisidie, il fait expressément mention du ministère du Baptiste, *Act.*, XIII, 24, 25. L'analyse de ce discours permet de constater que, dans sa catéchèse, saint Paul suivait la marche tenue par les autres Apôtres; cf. *Act.*, II, 14-36; III, 12-26; VII, 1-53.

[2] TERTULL., *adv. Marc.*, IV, 2; S. IRÉN., *adv. Hæres.*, X 1; Canon dit de *Muratori*, lin. III. — A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium*, pp. 264-276; A. PLUMMER, *Comment. on the Gospel according to S. Luke*, pp. XLIII-LIX; A. HARNACK, *Lukas der Arzt*, 1906, pp. 1-18.

Les anciens ont en général cru trouver une expression assez claire de la naissance virginale dans l'épître aux Galates (IV, 4), où saint Paul dit du Christ qu'il est *né*, littéralement « qu'il a été *fait* de la femme[1] ». Les exégètes modernes se montrent plutôt réservés ; les plus confiants estiment que si la conception surnaturelle se trouve ici énoncée, ce n'est qu'à l'état d'une insinuation, intelligible seulement pour celui qui déjà croit à ce mystère. En parlant de la sorte, disent-ils, l'Apôtre a pu vouloir signifier seulement la réalité de la nature humaine dans le Christ, avec une allusion à la *Genèse* (III, 15), et s'opposer par avance aux Valentiniens et aux Docètes, qui devaient en venir à nier que Jésus eût pris un corps véritable dans le sein de la Vierge Marie. En tout cas, ajoute-t-on, l'expression biblique « engendré de la femme », γεννητὸς γυναικός, qui paraît bien proche de celle qui se lit ici dans saint Paul, γενόμενος ἐκ γυναικός, n'est qu'une périphrase synonyme de ἄνθρωπος, *homme*[2].

On peut se demander si ce changement de position n'est pas l'effet d'une timidité exces-

[1] Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. On trouvera dans PETAU, *De Incarnatione Verbi,* V, XVI, le commentaire des anciens sur ce passage ; celui de saint Irénée, III, XXII, I, est particulièrement remarquable.

[2] JOB, XIV, I ; MATTH., XI, II.

sive devant les dénégations des exégètes indépendants[1]. Car, enfin, il y a une différence entre l'hébraïsme poétique « fils de la femme », et la locution singulière qui ne revient nulle part ailleurs, pas même sous la plume de saint Paul, « né d'une femme ». Les Septante avaient rendu par γεννητὸς γυναικός l'hébreu *ialoud ishsha*, qui fixe l'attention sur ce qu'il y a d'infirme, de faible et de souillé dans le fruit de la femme; et cette nuance n'est peut-être pas absente du texte de saint Matthieu (XI, II), où la bassesse native de l'homme contraste facilement avec la gloire de la mission prophétique. Que le but de saint Paul soit d'insister sur la réalité de la nature humaine dans le Christ, on en convient; mais pourquoi employer une expression aussi caractérisée, alors qu'il avait à sa disposition celle de γεννητὸς γυναικός facilement saisie de tous? On a quelque peine à se persuader qu'il n'y ait là qu'un fait grammatical sans portée, surtout sous la plume d'un écri-

[1] « L'exégèse traditionnelle voit dans la détermination γενόμενον ἐκ γυναικός une allusion à la conception surnaturelle de Jésus dans le sein d'une vierge, c'est-à-dire à l'exclusion de tout père humain On ne peut pas tomber dans une plus grande méprise. Non seulement cette idée n'est pas dans ce texte, mais il y en a positivement une toute contraire. L'être né de la femme est ici appelé de ce nom pour être assimilé à tous les autres hommes, non pour en être distingué ». A. SABATIER, *L'Apôtre Paul*, 3e édit., pp. 415, 416.

vain qui, conformément aux idées juives, ne devait pas être enclin à insister sur la génération maternelle. N'est-il pas plus naturel de penser que l'Apôtre aura voulu donner à entendre que le Christ était vis-à-vis de sa mère dans un rapport exceptionnel et unique[1] ?

C'est une question controversée entre exégètes protestants si la naissance virginale est oui ou non un corollaire obligé de la doctrine paulinienne sur la rédemption. A. Sabatier tient pour la négative, tandis que Fr. Godet prétend que saint Paul ayant mis à la base de son système théologique le péché originel, il suit logiquement que l'innocent seul a pu payer pour le coupable. C'est du reste la pensée expresse de l'Apôtre[2]. Mais, comment expliquer cette *innocence native* du Christ, si sa vie s'est allumée au même foyer impur que le reste des hommes ?

Nous avons déjà dit qu'à s'en tenir à la question de pure possibilité, le raisonnement n'est

[1] Dans la locution γενόμενος ἐκ γυναικός, la particule ἐκ peut signifier la cause matérielle adéquate, tout comme dans un autre passage trop peu remarqué, je veux dire I *Cor.*, XI, 12, où se lit, avec une allusion manifeste à la *Genèse*, II, 23, γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, *la femme tirée, faite de l'homme*. Les anciens ont déjà fait observer que γυνή ne s'oppose pas nécessairement à παρθένος. Cf. SAINT JÉRÔME, *Comm. in Galat.*, IV, 4 ; SAINT AUG., *Sermo*, CLXXXVI (al. XIX), *De temp.*, 3.

[2] II *Cor.*, V, 21 ; *Ephes.*, II, 3-5 ; cf. *Rom.*, XII, 21.

pas péremptoire : on peut, à la rigueur, concevoir un Christ sans péché sanctifié dès le sein de sa mère, et qui, néanmoins, serait entré dans le monde à la façon des autres hommes. Mais, il faut convenir que cette hypothèse est moins conforme au mouvement d'idées qui court d'un bout à l'autre du système de saint Paul. Saint Irénée a été frappé du parallèle que l'Apôtre établit entre le premier et le second Adam : il en conclut que celui-ci a dû naître d'une mère vierge, tout comme l'autre avait été tiré d'une terre vierge[1].

* * *

Comment la déclaration formelle de saint Paul, qui fait du Christ selon la chair la postérité de David[2], est-elle compatible avec la croyance de la conception virginale ?

On devrait poser la même question au sujet du premier et du troisième évangile. Tout en faisant observer expressément que Joseph ne fut pour rien dans la génération humaine de Jésus, saint Matthieu et saint Luc tiennent

[1] *Adv. Hæres.*, III, XXI, 10 ; V, I, 3. Cette idée a été reprise par Néander, *Life of Jesus* (trad. angl.), p. 17 ; et plus récemment par Lechler, Schmid et B. Weiss

[2] *Rom.*, I, 3 ; IV, 13 ; IX, 5 ; XV, 12 (cf. *Apoc.*, V, 5 ; XXII, 16) ; *Galat.*, III, 16 ; II *Tim.*, II, 8 ; *Act.*, XIII, 23, où le terme employé par saint Paul est particulièrement significatif : σπέρμα, *semence,* traduisant l'hébreu *zèra*

que le fils de la Vierge est réellement le descendant, l'héritier de David, promis par les Prophètes. La plupart des auteurs s'attachent ici à établir que Marie était, aussi bien que Joseph son époux, de la famille de David. Ce sentiment est soutenable, et même certain, si l'on veut[1], mais est-il nécessaire, est-il suffisant pour rendre compte de la descendance davidique de Jésus-Christ, au sens de saint Paul? Il est permis d'en douter.

Pour l'apôtre comme pour ses contemporains, un *fils de David* est celui que la loi juive reconnait pour tel. Or, aux termes de cette loi, Joseph est réellement le père de Jésus, bien que sa paternité charnelle ne soit que présumée. Il est clair que le cas d'un homme dont l'épouse conçoit surnaturellement n'a pas été prévu dans la législation mosaïque; mais les droits de Joseph sur Jésus sont légalement aussi

[1] On peut lire à ce sujet Patrizi, *De Evangeliis*, III, Diss. VI, p. 14; Keim, *Jesu von Nazara*, 2e édit., I, p. 327; P. Didon, *Jésus-Christ*, II, pp. 416-418. Saint Justin, *Dial.*, 43, 45, 100; Saint Irénée, III, XXI, 5; le Protévangile de Jacques, X; l'Evangile de la Nativité de Marie, I; la version sinaïtique des Evangiles; Luc, II, 5, tiennent que Marie était de la maison de David; Saint Augustin, *De Cons. Evang.*, II, I, va jusqu'à dire que ce sentiment s'impose. D'ordinaire, les commentateurs traitent la question à propos de Luc, I, 27. A lire sur le sujet O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung* dans *Biblische Studien*, t. X, 1905, 5e fasc., pp. 74-82.

réels, et bien davantage, que ceux conférés par la loi du lévirat[1]. Au point de vue légal, si important chez les Juifs, le seul dont on tienne compte dans les généalogies, Jésus est bien le descendant de Joseph, puisqu'il est né de son épouse légitime, sans être le fruit de l'adultère. C'est pourquoi saint Matthieu, et très probablement saint Luc lui-même, rattachent le Christ à David par la généalogie de Joseph son père putatif.

Il n'y a pas lieu d'insister spécialement sur les termes employés par saint Paul. L'incise κατὰ σάρκα, *secundum carnem*, mise en opposition avec κατὰ πνεῦμα, *secundum spiritum*[2], signifie la nature humaine dans toute son intégrité, et non pas seulement la chair de Jésus.

Le Christ *en tant qu'homme* est fils de David, mais ce n'est là ni sa seule ni sa principale dignité. A cette prérogative, qui prend sa source dans la chair et le sang, il en joint une autre d'ordre spirituel et céleste; et celle-là le ratta-

[1] Cf. GRIMM, *Die Einheit der vier Evangelien*, p. 239, et *Das Leben Jesu*, I, 122, 206; FUNK, dans *Zeitschrift für Kat. Theol.*, 1888, p. 657.

[2] *Rom.*, I, 4. Le texte des *Actes*, II, 30, ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ, *de fructu lumbi ejus*, n'est pas plus pressant que ceux que nous venons d'étudier. Saint Pierre se sert de l'hébraïsme courant pour dire *descendant, rejeton*. Du reste, il y a ici une allusion directe à II *Rois*, VII, 12, qui doit s'entendre littéralement de Salomon.

che à Dieu comme un fils unique à son père. L'épître aux Romains exprime ici clairement ce qui est mis en termes enveloppés, par les trois premiers évangélistes, sur les lèvres de Jésus-Christ en personne, le jour qu'il demanda aux Pharisiens de qui le Messie devait être le fils[1].

M. Herzog estime qu'en cette circonstance Jésus a protesté, au nom même de l'Ecriture, contre le titre de « Fils de David », que la simplicité populaire lui avait décerné[2]. L'exégèse sommaire et tranchante de cet écrivain l'a ici, tout particulièrement, mal servi. Personne ne contestera, je pense, que, pour les évangélistes synoptiques, le Messie ne doive être le fils de David, et que Jésus ne le soit en effet. Or, en rapportant la scène en question, — et ils la rapportent tous les trois, — ils n'ont certainement pas conscience que le Seigneur ait entendu le désavouer. Qui croirons-nous, des évangélistes ou de M. Herzog ?

La foule, qui dans ses acclamations emploie indistinctement les termes de « Messie » ou de « Fils de David » ne voit pas davantage le sens que des critiques modernes donnent à la question posée par Jésus-Christ aux Pha-

[1] Matth., xxii, 41-46; Marc, xii, 35-38; Luc, xx, 41-45.
[2] *La conception virginale du Christ,* dans la *Revue d'Hist. et de Litt. relig.*, 1907, p. 119.

risiens. Elle se croit si bien en communauté de pensées avec le Maître qu'à ce moment même, dit saint Marc, « elle prenait plaisir à l'écouter ».

Mais que voulait donc dire Jésus Christ, quand il demandait à ses adversaires : De qui le Christ est-il le fils ? Pourquoi à la réponse qu'ils lui font, en affirmant la descendance davidique du Messie, oppose-t-il l'objection : « David lui-même l'appelle Seigneur ; comment donc est-il son fils » ? Le texte de saint Marc nous fournit la réponse. La foule vient d'accueillir le prophète de Nazareth au cri de : Béni soit le règne de David votre père, qui arrive[1] ! Cette acclamation était un programme : Jésus sera le Messie de leurs rêves, il relèvera le trône de leur père David et les conduira à la grande revanche, qu'ils ont à prendre des oppresseurs d'Israël. Or, c'est précisément ce rôle messianique que Jésus n'entend pas jouer. Ils se trompent ceux qui n'attendent dans le Messie que l'héritier de David, il doit être « plus que Salomon[2] ». Son origine terrestre n'épuise pas toute sa dignité, elle n'en est pas même le trait dominant. Sa mission se fonde en définitive, sur un titre bien supérieur à cette des-

[1] Marc, xi, 10.
[2] Matth., xii, 42.

cendance humaine: et voilà pourquoi David lui-même l'appelle son Seigneur.

Jésus ne conclut pas expressément à sa filiation divine, mais il achemine l'esprit des Juifs dans cette direction. D'après M. Dalman, si le passage n'est pas à entendre de l'origine du Christ, il faut y voir une allusion à la naissance virginale[1].

Comment l'Apôtre peut-il appeler la postérite d'Abraham et de David, celui dont le père n'est pas à chercher parmi les descendants de ces patriarches? Il parle de la sorte au nom

[1] *Die Worte Jesu*, p. 234. M. Herzog a pensé pouvoir recommander son exégèse de l'autorité de H. Holtzmann. Nous pourrions lui répondre en lui opposant Dalman, Wendt, Meyer-Weiss, Zahn, Allen, etc... Nous préférons en appeler à M. Holtzmann lui-même. Il est vrai que la page alléguée par M. Herzog (*Lehrbuch der N. T. Theol.* I, p 244) manque de précision; mais pourquoi ne pas s'être référé à la p. 258 et surtout au commentaire du même auteur sur les évangiles synoptiques (3e édit., 1901) p. 277? A cet endroit, le récit des évangiles est expressément rapproché de l'épitre aux Romains I, 3, 4. « L'opposition entre le Christ κατὰ σάρκα = ἐκ σπέρματος Δαυείδ, et le Christ κατὰ πνεῦμα = Κύριος ἡμῶν aura vraisemblablement été présente à l'esprit de l'évangéliste ». Cf. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, p. 628. Il est vrai que MM. Holtzmann et Loisy ont sur M. Hergoz l'avantage de rester conséquents avec eux-mêmes, en mettant, à ce qu'il semble, la doctrine insinuée dans les Synoptiques *loc. cit.*, sur le compte d'une théologie postérieure; tandis que M. Herzog retient comme historique les paroles de Jésus, qui figurent dans ce passage. C'est que sa thèse s'accommodait mieux de cette manière d'entendre les choses.

d'une de ces fictions légales dont l'efficacité juridique n'est en rien inférieure aux situations créées par la nature. Dans le *Deutéronome* (xxv, 5), celui qui est né du *lévir* est appelé tout uniment la postérité (zéra, *semen*) d'un homme qui est en réalité mort sans enfant, parce que la loi le regarde comme son père, bien qu'il ne soit pour rien dans sa génération.

Cette manière d'envisager la descendance du Christ n'est pas nouvelle, on la rencontre déjà dans Origène et dans saint Augustin[1]. Aussi bien, le P. Knabenbauer, a-t-il écrit dans ce sens : « Ce n'est pas sans raison que saint Augustin et Paschase Radbert tiennent que pour ce seul motif, à savoir le vrai mariage qui unissait Marie à Joseph, le Christ peut et doit être dit le fils de David, alors même que la Vierge sa mère ne descendrait d'aucune façon de David[2] ». Un des derniers commentateurs catholiques de saint Luc est moins heureux, quand il prétend que « Jésus ne pouvait pas descendre de David, si sa mère n'appartenait pas à la race royale[3] ». Il est vrai que par une sorte de contradiction, l'auteur admet un peu plus bas que saint Matthieu a entendu montrer

[1] ORIGEN., *in Rom.*, I, 3; SAINT AUG., *De cons. Evang.*, II, cap. I.

[2] *Comment. in Evang. Matthæi*, I, p. 43.

[3] P. GIRODON, *Comment. crit. et moral sur l'Evangile selon saint Luc*, 1903, p. 119.

que Jésus est fils de David, en produisant la généalogie de saint Joseph[1].

Non seulement la généalogie de Marie n'est pas nécessaire pour expliquer comment par sa nature humaine le Christ est le fils de David; mais, à elle seule, elle serait, semble-t-il, insuffisante à l'établir. Car enfin, si l'on complète saint Paul par les évangélistes, ce n'est pas une descendance quelconque, par exemple celle qui pouvait convenir à des femmes, que les textes revendiquent pour le Christ; mais bien cette descendance qui, du point de vue théocratique, le constitue *héritier* de son père David[2]. Or, chez les Juifs, le sceptre ne tombait jamais en quenouille, il passait du père à l'un de ses fils. C'est donc par Joseph, et par Joseph seul, que Jésus a le droit d'être tenu pour le rejeton béni, promis au saint Roi, destiné à relever sa maison en ruine, et à s'asseoir pour toujours sur son trône[3]. Et voilà pourquoi les évangélistes ont insisté sur la descendance davidique de Joseph[4].

*
* *

Pour soutenir, avec quelque vraisemblance,

[1] *Op. cit.*, p. 178-185.
[2] Luc, I, 32.
[3] Luc, I, 32; *Act.*, II, 30; XV, 16; cf. *Psaume* CXXXI, 11; Amos, IX, 11.
[4] Matth., I, 20; Luc, I, 27; II, 4.

que la conception surnaturelle du Christ est restée complètement en dehors de l'horizon de saint Paul, il faudrait établir que, dans son système doctrinal, Jésus de Nazareth ne devient Messie que le jour de sa résurrection, que ces rapports avec Dieu y sont envisagés uniquement d'après la conception théocratique des Juifs, qui voyaient dans leurs rois des vicaires de Jahvé sur terre. Dans ce cas, la christologie de l'Apôtre ne dépasserait pas celle de Cérinthe : Jésus a commencé par être simplement un homme (ψιλὸς ἄνθρωπος) et il est resté tel jusqu'au moment où Dieu l'a *adopté* pour son Fils, en l'investissant de la mission messianique.

A l'appui de cette théorie, on invoque deux textes. Dans le discours qu'il prononça à Antioche de Pisidie[1], saint Paul déclare que Dieu a accompli la promesse faite aux patriarches le jour où il a ressuscité Jésus de Nazareth : c'est alors que Jahvé lui a dit : « Tu es mon fils, aujourd'hui même je t'ai engendré ». L'Apôtre revient sur cette idée dans son Épître aux Romains, quand il écrit dès le début « qu'il a été mis à part pour prêcher l'Évangile que Dieu avait annoncé d'avance par ses prophètes, dans les Saintes Écritures, concernant son Fils

[1] *Act.*, XIII, 33.

issu de la race de David selon la chair, *constitué Fils de Dieu*, avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, *par le fait de sa résurrection d'entre les morts*[1] ».

Si l'exégète n'avait, pour préciser la pensée de saint Paul à ce sujet, que les deux passages allégués, son commentaire resterait incertain. Mais, plus que personne, l'Apôtre a le droit de ne pas être jugé sur quatre lignes ; de tous les auteurs du Nouveau Testament il est le plus fécond, les idées maîtresses de sa théologie ont reçu dans les Épîtres tous les développements convenables. Or, il est incontestable, par l'ensemble de la doctrine qui s'y trouve exposée, que Jésus n'a pas commencé d'être le Fils de Dieu le jour de sa résurrection, ni à aucun autre moment de sa vie mortelle. En tant que Fils de Dieu, il existait bien avant qu'il se manifestât parmi les hommes. Dans la christologie de l'Apôtre, la préexistence du Christ est un point capital, et il faut l'avoir sans cesse présent à la pensée quand on lit les Épîtres.

Assurement, pour saint Paul comme pour les évangélistes, le titre de Fils de Dieu est un équivalent de celui de Messie ; mais parce que l'Apôtre veut en faire saisir toute la portée, il s'attache à marquer le rapport intime qu'il

[1] *Rom.*, I, 2-4.

y a entre ces deux prérogatives : Jésus n'est pas Fils de Dieu parce qu'il est Messie, au contraire, il est Messie parce que Fils de Dieu. Si le Père l'associe au salut et au gouvernement du monde, c'est que le Christ a le droit d'être traité de la sorte : non seulement, il vient de Dieu, mais il est Dieu.

Aux yeux de saint Paul, la filiation divine de Jésus ne résulte pas des théophanies du Jourdain et du Thabor, ni même de la conception surnaturelle ; c'est de son origine éternelle que le Christ tient sa position unique vis-à-vis du Père. Il y a en lui deux natures : l'une le fait fils de David, membre de la famille humaine ; l'autre le fait Fils de Dieu, ineffablement associé à la vie du Père.

Telle est la doctrine expressément formulée dans les Epîtres dites de la captivité, écrites de l'an 60 à l'an 64[1].

On dira peut-être que ce groupe d'épîtres représente une étape ultérieure de la pensée de saint Paul sur la personne du Christ. Pour couper court à l'objection, qui peut d'ailleurs être réfutée par raisons directes, il suffit de faire observer que la préexistence du Christ se trouve suffisamment exprimée dans le groupe des grandes épîtres, écrites de l'an 58 à l'an

[1] Notamment *Philipp.*, II, 5-12 ; *Coloss.*, I, 15-21 ; II, 9.

60, ou même quelques années plus tôt d'après M. Harnack; elles représentent bien certainement la christologie primitive de l'Apôtre. Le Christ accompagnait déjà les Israélites dans leurs pérégrinations au désert[1]; de riche et d'innocent qu'il était, il s'est appauvri, il a consenti d'être traité en coupable, pour l'amour de nous[2]; en lui le Père nous donne son propre Fils[3] : un second Adam qui descend du ciel[4]. C'est en raccourci, ce que saint Paul développera dans son Epître aux Philippiens ; le Christ s'est anéanti, puisque de condition divine par nature, il a pris spontanément la condition d'esclave, en devenant l'un de nous[5].

M. H. Holtzmann avoue que « seule, une exégèse dominée par le désir de rencontrer dans les textes la conception rationaliste a pu faire penser qu'il n'est question ici que d'une existence idéale[6] ». De son côté, M. Harnack a bien fait voir la différence qu'il y a entre la préexistence que saint Paul (et aussi saint Jean)

[1] I *Cor.*, x, 4.
[2] II *Cor.*, v, 21 ; viii, 9.
[3] *Galat.*, iv, 4-5 ; *Rom.*, viii, 3, 32. Dans II *Cor.*, iv, 4, le Christ est dit *image de Dieu*, appellation significative, si on la compare avec *Coloss.*, i, 15.
[4] I *Cor.*, xv, 45-48.
[5] *Philipp.*, ii, 6-8. On trouvera l'équivalent dans l'*Epître aux Hébreux*, i.
[6] *Lehrbuch der neutest. Theologie*, 1897, II, p. 82.

revendiquent pour le Christ, et cette sorte d'existence céleste que les Juifs d'alors attribuaient aux œuvres de Dieu sur terre, principalement aux plus excellentes[1].

Dans ces conditions, rien n'est plus éloigné de la pensée de saint Paul que de se représenter Jésus de Nazareth devenant Christ ou Fils de Dieu le jour de sa résurrection. Et donc, le texte de l'Epître aux Romains, I, 4, n'est pas à traduire, comme on fait en vue de l'objection, mais plutôt comme il suit : « *intronisé* Fils de Dieu avec la puissance [qui lui convient], selon l'Esprit de sainteté, par le fait de sa résurrection d'entre les morts ». Si Dieu le Père déclare avoir engendré son Christ ce jour-là, c'est qu'il l'a mis alors en pleine possession de la gloire et de l'autorité que mérite le Fils unique, l'héritier universel. Aux yeux de l'Apôtre, la résurrection de Jésus-Christ n'est que l'aboutissement normal de son origine divine. Il n'est peut-être pas de doctrine aussi clairement enseignée que celle-là dans les Epîtres ; et saint Pierre n'est pas d'un avis différent, quand il déclare que si Dieu a ressuscité Jésus, c'est « qu'il était impossible que l'enfer le retînt captif[2] ».

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., 1894, I, pp. 755-766.
[2] *Act.*, II, 24.

On peut pousser plus loin la comparaison entre les Epîtres de saint Paul et les discours de saint Pierre, rapportés au commencement du livre des *Actes*. La première fois que Pierre prêche aux Juifs ce Jésus de Nazareth qu'ils viennent de crucifier, il leur déclare que « Dieu a fait de lui (ἐποίησεν) le Seigneur et Christ » promis à David[1]; ce qu'il explique lui-même quelques jours après, en disant que « Dieu a glorifié (ἐδόξασεν) son Fils Jésus[2] ». Ailleurs, il parle de l'onction que le Christ a reçue de Dieu[3]; mais saint Jean en fait tout autant, bien qu'il ait déjà dit expressément que Jésus est le Verbe de Dieu fait chair dès le commencement, en tout cas, avant son baptême[4]. En lisant ces premiers essais de catéchèse apostolique, on sent que la pensée va plus loin que l'expression qui, à dessein, veut être discrète et réservée[5]. Pour ces pré-

[1] *Ibid.*, II, 36.
[2] *Ibid.*, III, 13.
[3] *Ibid.*, IV, 27; X, 38.
[4] JOANN., I, 29-34; X, 36; I, 14.
[5] Dans leurs premiers discours aux foules, les Apôtres aiment à appeler Jésus *prophète, Christ, homme approuvé de Dieu, saint, juste, enfant ou serviteur* (παῖς) *de Dieu, rejeton de David*, etc. Il y a là une adaptation pédagogique. Dans ce premier contact avec les Juifs, qui viennent de rejeter Jésus, parce qu'il s'est dit Fils de Dieu, les apôtres affectent de parler la langue reçue en matière de messianisme. Cependant, ces locutions *de plano* n'ont d'autre

dicateurs d'un Christ ressuscité, Jésus de Nazareth n'est pas simplement un instrument de salut entre les mains de Dieu, ils le proclament « prince de la vie, ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς[1] » ; ce que la Vulgate a traduit par *auctorem vitæ*. Saint Paul n'aurait pas désavoué l'expression.

Il fallait faire ces rapprochements. Les Epîtres de saint Paul sont, avec les discours qui figurent dans les premiers chapitres des *Actes*, les plus anciens monuments écrits de la tradition chrétienne. Puisque c'est là que, de l'aveu de nos adversaires, nous avons à chercher « le type primitif et franc de la prédication apostolique », l'histoire nous donne le droit d'affirmer que, dans la conscience chrétienne des premiers jours, il y avait place pour la foi en la naissance virginale ; tellement que les textes en autoriseraient l'hypothèse, alors même que cette croyance n'aurait dans tout le Nouveau Testament aucun témoignage exprès.

*
* *

Devant ces faits, que devient la théorie qui

but que d'introduire celle de *Fils de Dieu*. Cf. IX, 20 ; XIII, 33. Le parallélisme que Corssen, Usener et d'autres encore ont essayé d'établir entre Luc, I, 3, et les *Actes*, I, 22, repose sur une confusion. Autre chose le récit complet que le premier évangéliste entend écrire, à l'usage des fidèles, et autre chose l'objet de la première catéchèse apostolique, à l'adresse de ceux que l'on voulait gagner à la foi de Jésus-Christ.

[1] *Act.*, III, 15 ; cf. *Hebr.*, II, 10.

figure dans nombre d'ouvrages, dont la prétention est de représenter le développement historique des idées du Nouveau Testament? D'après la formule empruntée à Otto Pfleiderer[1], le dogme chrétien sur les origines de Jésus-Christ aurait franchi une triple étape : naissance d'après les lois ordinaires suivie d'une adoption divine (lors de la résurrection ou lors du baptême), naissance miraculeuse par l'opération du Saint-Esprit, incarnation du Verbe de Dieu. C'est là une de ces constructions fantaisistes, qui peuvent bien tenir quelque temps, en s'appuyant à des idées préconçues; mais elles doivent crouler tôt ou tard, faute d'être fondées sur les textes.

Et ici, l'adversaire aux abois nous ramène à l'évangile selon saint Marc. Pourquoi n'a-t-il rien à dire sur l'enfance de Jésus? Pourquoi symboliser sa mission messianique par la descente de l'Esprit et une voix céleste, qui disait : Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis mes complaisances? — Longtemps avant que le second évangile fût mis par écrit, saint Paul prêchait la doctrine que nous venons d'exposer. Or, faire figurer dans sa christologie un Christ qui n'est fils de Dieu que par adoption, c'est y introduire un énorme contresens.

[1] Voir plus haut, pp. 58-61.

On dira peut-être que le texte de Marc reproduit une catéchèse antérieure, celle de Pierre. Mais comment sait-on que l'évangile de Paul différait de l'évangile de Pierre? Un jour, — c'était vers l'an 51, — des judaïsants brouillons le prétendirent. Paul les provoqua sur-le-champ à une expérience publique; il partit pour Jérusalem, pour y soumettre sa prédication au contrôle des autres Apôtres. On sait que l'épreuve lui fut favorable[1]. Si Pierre et Paul avaient représenté des traditions différentes, personne n'était mieux placé que Marc pour le savoir, lui qui avait été le compagnon des deux Apôtres.

Prétendrait-on enfin que le récit du second évangéliste n'avait plus qu'un intérêt historique, au moment où il écrivait, entre l'an 60 et l'an 70, dépassé qu'il se trouvait déjà par la foi actuelle de l'Eglise, notamment par les théories de saint Paul? En raisonnant de la sorte, l'adversaire méconnaît le principe fondamental de l'école dont il relève, à savoir que le récit des évangiles ne représente pas les réalités historiques de la vie vraie de Jésus-Christ, mais seulement l'impression produite sur la génération contemporaine des évangélistes par la croyance en sa mission messianique. C'est là un postulatum erroné, mais

[1] *Galat.*, II; cf. *Act.*, XV.

encore faut-il en tenir compte, quand on l'a mis au point de départ de ses études sur l'Evangile.

On veut que l'incarnation du Verbe dans saint Jean soit une manière différente d'expliquer les origines de Jésus, faisant double emploi avec la naissance virginale; la synthèse des deux explications daterait du jour où le quatrième évangile eut conquis sa place à côté des synoptiques. L'assertion manque de vraisemblance, tellement elle tient peu de compte des conditions concrètes des origines chrétiennes. Et d'abord, on se figure la foi de l'Eglise à la merci d'une production littéraire : l'apparition d'un Quatrième évangile ou de l'Apocalypse aurait suffi à en changer le cours. C'est oublier qu'elle est avant tout une réalité vivante. Confiée par les premiers témoins à la conscience collective des croyants qui en vivent, cette foi, pour rudimentaire qu'on la suppose, se trouve fondée sur ses éléments essentiels et la loi de son développement. Elle connaît déjà des limites. Il ne suffit pas d'un livre, se réclamât-il d'un nom d'apôtre, pour y ajouter ou en retrancher; la tradition vivante a exercé un contrôle souverain sur l'activité littéraire des premiers temps[1]. Que d'évangi-

[1] Nous avons à ce sujet le témoignage de Papias. Cf. FUNK, *Patres Apostolici*, 1901, I, p. 354.

les apocryphes sont venus se briser contre les exigences primordiales du dogme chrétien!

Ensuite, et ceci est décisif, bien avant que l'évangile de l'Enfance fût écrit par saint Matthieu et saint Luc, on lisait dans les Epîtres de saint Paul une christologie équivalente à celle de saint Jean. Les termes diffèrent, mais la doctrine est identique. Celui que Jean appelle le « Verbe de Dieu », Paul l'appelle le « propre Fils du Père »; là où Jean parle d'« incarnation », Paul parle d'« anéantissement ».

CHAPITRE VI

CRÉDIBILITÉ POSITIVE ET VALEUR HISTORIQUE DES TEXTES CONCERNANT L'ENFANCE DE JÉSUS

§ I[er]. — Saint Luc, i, ii, iii, 23-38.

Les deux premiers chapitres de saint Luc doivent bénéficier de l'autorité que l'on reconnaît à l'ensemble de son évangile. L'auteur commence par déclarer qu'il s'est soigneusement renseigné auprès des témoins oculaires (αὐτόπται), ceux-là mêmes qui ont les premiers prêché l'Evangile du Christ. C'est après avoir repris toutes les choses depuis le commencement, pour en contrôler l'exactitude, que Luc se décide à écrire un nouveau récit. Il veut le faire plus ordonné que ce qui existe déjà, surtout plus capable de donner à Théophile une certitude historique des origines chrétiennes [1]. Dans ces conditions de quel droit supposer que le troisième évangéliste a commencé par enregistrer des légendes pieuses, produit spontané de l'instinct religieux ?

[1] Luc, i, 1-4.

Rien, dans son texte, ne donne à penser qu'il reconnaît à ces premiers récits un caractère particulier, qu'il y voit une sorte de préhistoire évangélique. La conception virginale du Christ, sa naissance à Bethléem, où des anges la révèlent à des bergers, le premier rayonnement de la sagesse divine qui est dans l'enfant Jésus, quand, à l'âge de douze ans, il se mêle, dans le Temple, aux docteurs de la Loi : autant de choses que l'évangéliste raconte le plus naturellement du monde, avec le même souci de précision que s'il s'agissait d'événements de la vie publique du Seigneur. Et même, il faut convenir que le cadre géographique et historique est ici mieux défini que dans nombre de scènes postérieures qu'on regarde comme incontestablement historiques.

Il va de soi que saint Luc aura mis un soin tout particulier à se renseigner sur des traditions que la catéchèse apostolique passait vraisemblablement sous silence[1]. N'entendant pas imi-

[1] « Sans doute, ce chapitre de la Vie cachée du Sauveur n'avait pas dû faire partie de la catéchèse apostolique primitive, telle que nous pouvons la reconstituer à l'aide des *Actes des Apôtres* et des Epitres, et telle qu'elle nous apparait plus naïvement conservée dans l'évangile de saint Marc : à l'origine il était naturel que l'attention fût principalement concentrée sur l'œuvre rédemptrice de Jésus, sa vie publique, sa passion douloureuse et sa résurrection. Cependant, les

ter ici saint Marc, le troisième évangéliste a dû sentir la gravité du parti qu'il prenait, en faisant remonter l'histoire évangélique jusqu'à la naissance de Jésus. Un contrôle rigoureux s'imposait d'autant plus qu'il devait circuler, dès cette époque, des récits fantaisistes et légendaires sur les origines terrestres du Fils de Dieu. Peut-être, faut-il voir une allusion à ces tentatives pour embellir le berceau du Christ dans les premiers mots du Prologue, où saint Luc parle « de ceux en grand nombre qui ont entrepris de raconter les événements qui venaient d'avoir lieu ». Si l'œuvre de ces devanciers lui avait paru de tous points satisfaisante, il aurait apparemment renoncé à la prétention de mieux faire.

Soit, dira-t-on, le troisième évangéliste a voulu raconter de l'histoire; reste à savoir s'il a réussi. A soixante-dix ans de distance,

souvenirs de l'enfance du Maître, auxquels la légitime curiosité des fidèles ne devait pas tarder à ajouter un grand prix, pour n'avoir pas été d'abord objet de la prédication ordinaire et, en quelque sorte, officielle, n'en avaient pas moins dû être conservés précieusement au sein du collège apostolique et dans le cercle intime de ceux qui avaient pris part plus ou moins à ces événements primitifs ». M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, 1906, pp. 59-60. Cf. Arthur Wright, *A Synopsis of the Gospels in Greek*, 1903, p. XLII, qui du reste suppose, sans en fournir la preuve, que le mystère de la naissance virginale n'a été révélé que vers les derniers temps de l'âge apostolique.

comment s'est-il assuré de la vérité des faits qui remplissent les deux premiers chapitres de son évangile?

On admet généralement que saint Luc aura consacré au travail d'information qu'il dit s'être imposé les deux années d'un séjour forcé à Césarée de Palestine, vers l'an 60. Saint Paul était alors en prison, et son compagnon avait le loisir de parcourir la Judée et la Galilée pour recueillir les récits qu'on y faisait de l'enfance du Christ. Plusieurs des témoins qu'il y a entendus racontaient ce qu'ils avaient vu. Les vieillards d'alors pouvaient avoir vingt ans et plus, lors de la naissance de Jésus. Ceux que l'Evangile appelle « les frères du Seigneur » n'étaient pas tous morts, et il est naturel de penser qu'ils n'ont pas échappé à l'attention de saint Luc. Longtemps après, au IIe siècle, les fidèles entouraient encore leurs descendants d'une singulière vénération; on les appelait *Desposynes*, c'est-à-dire les « parents du Seigneur ».

La mère de Jésus était-elle encore en vie? On peut le supposer. D'après les calculs les plus recevables, elle aurait eu alors quatre-vingts ans environ. En tout cas, il devait rester dans le pays des confidentes de ses pensées. De leur côté, Elisabeth et Anne n'avaient pas disparu sans avoir dit et redit ce qu'elles savaient

du Fils de Marie. Quelles furent les privilégiées, jugées dignes d'entendre et d'attester, au moment voulu, le mystère qui avait entouré le berceau de Jésus ? Ici, on pense naturellement aux saintes femmes que l'Evangile nous montre à la suite du Sauveur ; compagnie habituelle de Marie, elles ont dû entrer bien avant dans son intimité. Que saint Luc ait pénétré dans ce monde féminin, où sa qualité de médecin l'introduisait aisément, c'est ce dont témoigne son texte. Il y a longtemps que la remarque en a été faite : les femmes jouent un rôle important dans le troisième Evangile, et particulièrement en ce qui concerne l'enfance de Jésus.

Le récit de saint Matthieu est conçu du point de vue de Joseph : c'est à lui que l'ange de Dieu apparaît constamment ; au contraire, dans saint Luc, la mère de Jésus reste, d'un bout à l'autre, le principal personnage de la scène. Elle y apparaît entre Elisabeth et Anne, dont le rôle est de proclamer ses grandeurs. En outre de Marie, mère de Jacques et de José, de Madeleine, connues des trois premiers évangélistes, Luc fait encore mention de Suzanne, de Marthe, sœur de Marie, et de Jeanne, femme de Chuza, l'intendant d'Hérode le Tétrarque[1].

[1] Il est probable que ce Chuza est l'officier royal (βασιλικός) innommé de saint Jean, IV, 46-53, qui crut en Jésus, lui et

Plusieurs des miracles exclusivement rapportés dans le troisième Evangile sont faits en faveur de femmes : la veuve de Naïm, la pécheresse du chapitre huitième, la délivrance de la Madeleine, la femme guérie d'un mal dont elle souffrait depuis dix-huit ans. Il y a encore chez lui plusieurs scènes où des femmes occupent le premier plan : le denier de la veuve, la parabole du juge inique, les filles de Jérusalem qui s'apitoient sur Jésus, l'hospitalité reçue dans la maison de Marthe et de Marie, la femme qui proclame bienheureuse la mère de Jésus. On a fait la même remarque au sujet du Livre des *Actes*[1].

Une touche plus délicate, une certaine tendresse de sentiments s'ajoutent à ces indices pour révéler que le récit des saintes femmes est une des sources particulières où Luc a puisé[2]. C'est à la mère qui a vu et entendu

sa maison. Saint Luc se montre particulièrement au courant des choses de la cour d'Hérode : III, 1, 19 ; VIII, 3 ; IX, 7-9 ; XIII, 21 ; XXIII, 7-12 ; *Act.*, XIII, 1.

[1] Cf. I, 14 ; V, 1 ; VI, 1 ; XII, 12-15, etc.

[2] C'est le sentiment de F. GODET et de A. PLUMMER dans leurs commentaires sur saint Luc, et plus récemment, en ce qui concerne Plummer, dans le *Diction. of Christ and the Gospels*, 1906, p. 76 ; de W. RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem?* 1898, p. 88 ; de LANGE, *Life of Christ* (trad. angl. de 1872), I, p. 258 ; de W. SANDAY, *The Expository Times*, April 1903, pp. 157, 297 ; de A. HARNACK, *Lukas der Arzt*, 1906, p. 109, qui ajoute aux témoins de saint Luc les filles du diacre Philippe, *Act.*, XXI, 8, 9.

qu'il faut, en définitive, faire remonter des réflexions comme celles-ci : « Or, Marie gardait le souvenir de toutes ces choses, les rapprochant les unes des autres dans ses réflexions silencieuses » ; « Son père et sa mère étaient dans l'admiration de ce que l'on disait de lui » ; « Et ils ne comprirent pas la portée de la parole qu'il venait de leur dire » ; « Et sa mère gardait dans son âme le souvenir de toutes ces choses[1] ».

Fût-il uniquement sur des traditions orales, le témoignage du troisième évangéliste s'imposerait déjà à l'historien. Mais, il y a mieux. L'étude de son texte a révélé que les premiers chapitres dépendent d'un document antérieur ; et, du coup, la distance entre le témoin et les événements se trouve considérablement diminuée. C'est un fait admis par la plupart des critiques, croyants ou non, que nous avons ici sinon une traduction grecque, du moins une utilisation assez littérale d'un écrit hébreu ou araméen, qui n'avait pas la généalogie de Jésus ; et c'est pourquoi le troisième évangéliste la donne au chapitre troisième. Par le fond et par la forme, l'évangile de l'Enfance, dans saint Luc, trahit son origine. Mise à part la belle période du Prologue, tout le reste est

[1] Luc, II, 19, 33, 50, 51.

d'une construction hachée, d'une allure on ne peut plus hébraïque[1].

Il y a, notamment dans le premier chapitre, trop de renseignements précis, pour être le fait d'une information purement orale. Saint Luc, de culture grecque, élevé à Antioche ou à Tarse, ne devait pas être familiarisé avec les choses juives : le temple, le culte, le sacerdoce. Or, il décrit toutes ces choses avec aisance et une propriété de termes impeccable. Non seulement il nomme Zacharie et sa femme Élisabeth, fille d'Aaron et cousine de la Vierge Marie ; mais il sait encore que ce prêtre accomplissait ses fonctions d'après le rôle hebdomadaire, dit d'Abias. Et ici saint Luc emploie le

[1] Sur 128 versets, 72 commencent par la transition καί, qui se trouve parfois répétée six ou sept versets de suite. D'autres commencent par la particule ἰδού ou καὶ ἰδού qui traduisent l'hébreu *hinnéh* ou *wehinnéh*. Enfin des phrases qui s'ouvrent par καὶ ἦν, καὶ ἐγένετο rappellent fréquemment le *wayehi* de la Bible. La chose est si sensible que A. Resch a tenté une retraduction de cet évangile hébreu de l'Enfance, dans la collection *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1897, x, 3, p. 203. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 31, admet plutôt un fond primitif araméen. A. Plummer, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke*, 1900, p. 45, a passé en revue tous les passages du troisième évangile et des *Actes*, où la phrase commence par ἐγένετο ou καὶ ἐγένετο. Il conclut que la comparaison témoigne en faveur du caractère hébraïque particulièrement prononcé des deux premiers chapitres de l'évangile.

terme tout à fait technique d'ἐφημερία, qui, du reste, ne se rencontre que chez lui, dans le Nouveau Testament. Il connaît la disposition du temple, la place de l'autel, l'heure de l'encens qui conduit le prêtre dans le Saint, tandis que le peuple prie au dehors, en attendant que la cérémonie soit finie ; on dirait que l'évangéliste voit l'endroit précis où l'ange se tenait: à droite de l'autel des parfums. Il sait que la prophétesse Anne n'a vécu que sept ans avec son unique mari, et qu'elle en avait quatre-vingt-quatre, lors de la présentation de Jésus au Temple.

Cette peinture des détails, révélant le témoin oculaire, se poursuit jusqu'à la fin du second chapitre; et elle ne s'explique bien que par l'hypothèse d'un récit primitif, traduit ou utilisé par l'auteur. Que la généalogie du chapitre troisième ait été pareillement transcrite d'un document écrit, la chose va de soi. Peut-être même que l'évangéliste a utilisé plusieurs pièces dans ses deux premiers chapitres. Trois versets (I, 80; II, 40, 52) ont tout l'air d'avoir servi d'abord de conclusion. Dans ce cas, le rédacteur grec aurait eu à sa disposition trois récits primitivement distincts : l'annonciation, la nativité, et l'épisode de Jésus au milieu des docteurs.

Au reste, il ne faudrait pas exagérer le caractère intime des traditions rapportées dans

l'évangile de l'Enfance. A moins d'admettre que nous n'avons là que de pures inventions, on doit convenir que le bruit de ces événements avait dû franchir le cercle des familles intéressées. Zacharie, devenant muet devant la foule, Jean-Baptiste naissant d'une mère stérile et d'un père avancé en âge, la vie extraordinaire qu'il mène au désert, la guérison de son père ; l'épisode des bergers à Bethléem, les prédictions de Siméon et d'Anne la prophétesse, qui disait à tout venant qu'elle venait de rencontrer le Messie promis à Israël, la scène de Jésus au milieu des docteurs de la Loi, autant de choses qui avaient eu une certaine publicité, et qu'on aurait tort de supposer complètement oubliées, quelques années plus tard.

Une obscurité de trente ans a bien pu faire perdre de vue ceux qui avaient été l'objet de tant et de si augustes présages, mais le jour où Jean, et bientôt après Jésus, remuèrent Jérusalem et la Judée, on n'aura pas manqué de se ressouvenir. La remarque s'applique particulièrement aux bergers de Bethléem, invités par des anges à venir rendre leurs hommages à un enfant, dont ils ne connaissent pas les parents et dont ils vont perdre la trace quelques jours plus tard. La parenté de Jésus a dû, sans doute, savoir quelque chose des

merveilles qui avaient accompagné sa naissance ; mais, en constatant, tous les jours, qu'il ne se distinguait pas des autres enfants, ils en vinrent à ne plus rien attendre de lui d'extraordinaire.

« Indépendamment de leur origine, ces récits portent encore en eux-mêmes des garanties d'authenticité. C'est d'abord le fait qu'on y représente la personne et l'œuvre du Messie sous leur couleur primitive, avec les traits que le messianisme revêtait dans les conceptions populaires. « A lui le Seigneur-Dieu don-
« nera le trône de David, son père : il régnera
« à jamais sur la maison de Jacob, et son règne
« n'aura point de fin » (I, 32-33). Même couleur locale, même esprit national, dans le cantique de Zacharie : « Béni soit le Seigneur Dieu d'Is-
« raël, car il a visité son peuple et opéré sa
« rédemption. Il nous a suscité un sauveur
« puissant, de la maison de David, son servi-
« teur... Il nous délivre de nos adversaires, et
« de tous ceux qui nous haïssent... Affranchis
« de la main de nos ennemis, il nous donne de
« le servir sans crainte » (I, 68-69, 71, 73-74)...
A lire les discours des *Actes* et des Épîtres de saint Paul, il ne semble pas que, après la Pentecôte, on ait continué d'employer, pour représenter la destinée du Messie, ce langage plus ou moins chargé d'éléments temporels et natio-

naux, qui avaient été légués par la tradition antéchrétienne. De ce chef, le document que nous étudions serait bien à dater des origines mêmes du Christianisme[1] ».

De quel droit vient-on nous parler d'une réaction de la foi sur l'histoire? A ce compte, l'évangéliste aurait mis sur les lèvres de ses personnages des discours tenus en réalité par les hommes de sa génération, et il n'aurait pas manqué de leur prêter la théologie de saint Paul. Si des exigences historiques ne l'avaient pas contraint de représenter Jésus naissant pauvre et humilié, il eût glorifié le berceau de celui que l'Apôtre, son maître, place au sommet de la création et jusque dans la nature divine elle-même. Livré aux inspirations de sa foi, saint Luc l'aurait fait acclamer, à son entrée dans la vie, non pas seulement par les anges du ciel, mais par toute la nature créée : hommes, animaux et plantes.

[1] M. Lepin, *op. laud.*, p. 62. Le R. P. Rose en avait déjà fait la remarque. « La valeur historique de ces premières pages de l'évangile est attestée par le prologue qui les annonce. L'auteur s'y révèle, en effet, diligent à s'informer, circonspect et préoccupé de critique. D'autre part, l'espérance messianique qui a inspiré Zacharie et Marie n'est pas celle des temps apostoliques. L'idylle galiléenne que leurs cantiques reflètent ne s'est réalisée qu'une fois dans le cadre historique et dans le temps que saint Luc nous indique ». *L'évangile selon S. Luc*, Traduct. et Comment., 1904, p. 18.

C'est ce qui a lieu dans les évangiles apocryphes.

*
* *

Sans un contrôle vigilant des traditions venues à sa connaissance, saint Luc nous eût fait un récit bien différent de celui qui figure en effet dans son évangile ; c'est à son souci des réalités historiques qu'il doit la sobriété et la délicatesse de touche, qui sont déjà, à elles seules, des garanties de vérité. Bien que le *mythe* proprement dit n'ait pas le temps de se créer en cinquante ans, et encore moins de se faire accepter, au nom de l'histoire, — surtout à une époque d'activité littéraire, comme était celle des évangélistes ; — cependant il faut convenir que la *légende*, qui n'est rien autre chose qu'un embellissement de la réalité, suit de près l'histoire, si même elle ne la devance pas. C'est une loi de l'âme des foules, et rien n'autorise à affirmer que la formation des récits concernant l'enfance de Jésus y a échappé.

Il est vrai que les plus anciens apocryphes, parvenus jusqu'à nous, datent tout au plus de la fin du second siècle[1] ; mais ce n'est

[1] Bien rares sont les auteurs qui donnent quelque attention à la théorie fantastique de Conrady (*Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu,* Göttingen, 1900),

pas une raison suffisante de penser que l'imagination populaire a attendu deux siècles pour s'exercer sur les origines terrestres de Jésus. De bonne heure, elle a dû se refuser à admettre qu'un thaumaturge sans pareil eût eu une enfance ordinaire. Le Fils de Dieu n'avait pas pu entrer dans le monde, sans que celui-ci s'en aperçût ; le Dieu de la nature avait dû s'y choisir une demeure en maître, qui veut être obéi. En partant de ce principe, un mot, un geste authentique du Seigneur Jésus devenait un thème à ces développements plus ou moins vraisemblables, qui remplissent les évangiles apocryphes. Ce sont des récits de ce genre que nous devrions avoir dans le troisième évangile, si son auteur avait rapporté, pêle-mêle, tout ce qui se racontait. Or, il suffit de comparer, même superficiellement, son texte avec les apocryphes, pour mesurer la distance qui sépare le surnaturel authentique du merveilleux fantaisiste. Les prodiges attribués à l'Enfant Jésus, dans ces productions intempérantes, sont le plus souvent invraisemblables, presque toujours sans portée morale ni but réellement religieux, quand ils ne procèdent pas d'un sentiment

d'après laquelle le récit canonique de l'enfance de Jésus, dans saint Matthieu et saint Luc, dépendrait des évangiles apocryphes et notamment du *Protévangile de Jacques*.

condamnable, par exemple du désir de se venger.

Nous nous bornons ici à quelques rapprochements.

Le récit de l'Annonciation a paru trop sobre à l'auteur du *Protévangile de Jacques*. Saint Matthieu et saint Luc se contentent de nous dire que Marie était fiancée à Joseph, mais l'apocryphe se montre beaucoup mieux renseigné. Marie, fille d'un riche Juif, passe toute sa jeunesse dans le Temple, où elle est nourrie par la main des anges; à quatorze ans, elle refuse de se laisser marier, parce qu'elle entend rester vierge; il faut, pour la décider, qu'un miracle désigne son époux, le juste Joseph. Le prodige est raconté différemment : d'après les uns, le bâton de Joseph avait fleuri; d'après les autres, une colombe en sortit et se posa sur la tête du vieillard. L'ange Gabriel salue la vierge une première fois à la fontaine publique de Nazareth; puis, à nouveau, dans sa maison, où elle s'occupe à tisser un voile de pourpre pour le Temple de Jérusalem [1].

Avec le récit de la Nativité, la tradition de cet apocryphe devient d'un réalisme révoltant. Une sage-femme, nommée Salomé, veut s'assu-

[1] *Protev. Jacobi*, I–XI.

rer par elle-même que Marie a enfanté sans détriment pour sa virginité. Sur-le-champ, elle est punie de son incrédulité, sa main se dessèche; elle implore son pardon et se voit guérie par l'attouchement de l'enfant Jésus[1]. Nous voilà bien loin de la discrétion de Luc, qui dit, en un verset, tout ce qu'il juge devoir être retenu des récits circonstanciés qu'on faisait de la naissance du Sauveur.

Notre Evangile canonique se borne à constater que « l'Enfant grandissait plein de sagesse, que la grâce de Dieu était sur lui » (II, 40); « qu'il progressait en sagesse et en âge, devant Dieu et devant les hommes » (II, 52). Cette notice paraîtra bien maigre à ceux qui ont lu les apocryphes. On y voit le fils de Joseph révélant, à tout propos, sa puissance divine; et c'est surtout ici qu'un merveilleux puéril contraste avec la sagesse et le caractère secourable des miracles de la vie publique. Jésus enfant fait des oiseaux en argile, puis, pour se justifier de les avoir modelés le jour du sabbat, il leur commande de s'envoler; et les oiseaux de prendre leur vol au moment où il bat des mains[2]. Un enfant qui l'a heurté sans le vouloir est frappé de mort[3]. Les boutades de Jésus sou

[1] *Protev. Jacobi*, X, XI, et *Pseudomatthæus*, IX.
[2] *Evang. Thomæ*, II, 2-5.
[3] *Ibid.*, IV, 1.

lèvent des plaintes, tellement que Joseph est, par deux fois, contraint de le corriger.

Un maître, nommé Zachée, s'était offert à Joseph pour enseigner son fils, mais Jésus de le regarder et de lui dire : « Toi qui ne sais pas même les propriétés de A, comment prétends-tu enseigner aux autres B ? Hypocrite, commence par enseigner A, si tu peux ; alors, nous te croirons au sujet de B ». Comme le maître se tait, Jésus lui fait une semonce, avec des théories gnostiques, sous prétexte de lui révéler les propriétés de A[1].

L'*Evangile arabe dit de l'Enfance*, d'une date postérieure, s'inspire d'un merveilleux qui rappelle la magie des *Mille et une Nuits*. Un jeune homme, qui avait été changé en mulet, revient à sa condition première, quand Marie dépose l'Enfant Jésus sur cet animal[2]. Dans le même apocryphe, on raconte comment Jésus se mêla un jour aux docteurs de la loi ; seulement, au lieu de les étonner par la sagesse de ses réponses, il les accable de questions sur les Ecritures, l'astronomie, la médecine, la physique, la métaphysique, etc. Il prend un malin plaisir à les embarrasser.

La comparaison du troisième évangile avec

[1] *Ibid.*, VI.
[2] *Evang. arab. Infantiæ*, XXI.

les légendes juives et les mythes païens tourne pareillement à l'avantage de son caractère historique.

Un récent commentateur de saint Luc a bien traduit l'impression laissée dans l'esprit par la comparaison des croyances chrétiennes, qui trouvent leur première expression dans l'évangile de l'Enfance, avec la mythologie gréco-romaine, ou même avec le merveilleux des apocalypses juives. Je le cite. « Il est à propos de rappeler qu'il y a dans la mythologie païenne des contes ayant plus ou moins d'analogie avec ce qui est raconté par les évangélistes. La valeur historique des évangiles n'est pas affaiblie, mais bien plutôt confirmée par de semblables comparaisons. Les lecteurs païens de saint Luc ont dû sentir une indicible différence entre la grossière impureté du commerce des dieux avec les mortels, tel qu'on l'a imaginé dans les légendes religieuses du paganisme, et la dignité, la délicatesse du récit vraiment spirituel que Luc leur mettait sous les yeux. Quant aux lecteurs juifs de saint Matthieu, s'ils venaient à comparer son récit avec leurs propres idées nationales, qui figurent dans le livre d'Hénoch (ch. VI, XV, LXIX, LXXXVI, CVI), ils devaient constater un contraste semblable[1] ».

[1] A. PLUMMER, dans *Dictionary of Christ and the Gospels*, 1906, I, pp. 74,75.

On aurait beaucoup étonné un chrétien de la première heure, converti du paganisme, en lui disant que sa croyance en la naissance virginale du Christ ne différait pas réellement de la légende qui faisait naître Platon de Périctioné et d'Apollon; tant il avait conscience que tout ici : témoins, témoignage et public, se trouvaient dans des conditions différentes. A ce point de vue, l'histoire de Diogène de Laërte, écrite plus de deux siècles après les événements, ne soutient pas la comparaison avec l'évangile de saint Luc[1].

Comment se faire à l'idée que les chrétiens auront eu recours, pour exprimer leur mystère de pureté par excellence, aux formules de la plus répugnante des impudicités, celle des dieux de l'Olympe? Toutes les subtilités du monde n'arriveront pas à combler l'abîme qui sépare l'Evangile de la poésie grecque. Dans les églises, où l'on suppose que se fit de bonne heure cette compromission entre la lumière et les ténèbres, on lisait chaque dimanche les épîtres de saint Paul. Or l'apôtre y félicite les fidèles d'avoir laissé bien loin derrière eux la superstition et les honteuses

[1] Il n'est pas prouvé que la légende sur l'origine divine de Platon eût déjà cours du temps de Speusippe, son neveu et son panégyriste. Diogène de Laërte, III, 1, l'affirme; mais l'on sait le cas qu'il faut faire de son exactitude.

aberrations d'une science purement humaine[1].

Du reste, la plupart des rapprochements qui ont été tentés pour établir qu'il y a dépendance littéraire entre les récits de l'enfance de Jésus-Christ et les textes profanes ne soutiennent pas sérieusement l'attention. Aux échantillons déjà donnés j'ajoute celui-ci. On raconte que la mère d'Auguste dormait dans le temple d'Apollon, quand elle fut visitée par le dieu, sous la forme d'un serpent. D'où M. Soltau conclut à une influence hellénique sur le récit de l'Annonciation dans saint Luc[2]. Avec cette méthode, on ramènera, sans trop de peine, à une source unique tous les récits analogues ; — et ils sont nombreux[3]. On se demande s'il

[1] *Ephes.*, v.

[2] *Op. cit.*, p. 49.

[3] Voir ci-dessus, pp. 44 et ss. La difficulté n'a rien de neuf ; tous ces rapprochements avaient déjà été envisagés par saint Jérôme, *adv. Jovinianum*, I, 42 ; MIGNE, *P. L.*, XXIII, 273. — Je ne dis rien des comparaisons qui ont été faites entre l'évangile de l'Enfance et les récits concernant la naissance de Bouddha ; la compétence me manque. Qu'il me suffise de signaler le récent article d'un savant professeur, homme du métier, M. LOUIS DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Le Bouddhisme et les Evangiles canoniques*, dans la *Revue Biblique*, 1906, p. 353. L'auteur y fait voir la faiblesse et l'arbitraire de la thèse de l'emprunt, telle surtout que vient de la défendre M. ALBERT J. EDMUNDS, *Buddhist and Christian Gospels*, 1904 ; d'ailleurs, il annonce une étude plus complète de l'un de ses amis, qui doit traiter le problème, tant au point de

faut prendre au sérieux les auteurs qui pensent avoir avancé le problème des origines de Jésus, quand ils ont rappelé qu'entre autres titres donnés à l'empereur Auguste figure celui de Fils de Dieu et de Sauveur du monde.

Le goût et la mesure n'ont pas de pire ennemi que l'hypercritique !

Loin d'être un attrait pour le Juif, le dogme de la naissance virginale lui créait plutôt une difficulté, comme on peut le voir par la discussion détaillée qui s'engage, à ce sujet, entre Tryphon et saint Justin. C'est un point sur lequel nous aurons à revenir quand il sera question du récit de saint Matthieu. Cette circonstance n'est pas la moindre des raisons que l'on a mises en avant, pour affirmer que l'idée de la conception surnaturelle de Jésus est une infiltration hellénique [1]. Pour des convertis du paganisme, Jésus « Fils de Dieu » ne pouvait pas avoir de père sur la terre ; en conséquence, ils se le sont représenté comme conçu par l'opération du Saint-Esprit. C'est ce que saint Luc lui-même donnerait à entendre, en plaçant des paroles comme celles-ci

vue scripturaire qu'au point de vue bouddhique. — Quant à la prétendue naissance virginale de Moïse, tout le monde sait que c'est là une légende rabbinique bien postérieure à la littérature du Nouveau Testament.

[1] G. Herzog, *loc. cit.*, pp. 120-123.

sur les lèvres de l'ange Gabriel : « *C'est pourquoi*, le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu[1] ».

Il est incontestable que le texte met ici une connexion entre la conception surnaturelle de Jésus et sa filiation divine[2]; mais il n'est pas moins évident que ce rapport est inverse à celui que l'objection suppose. D'après saint Luc, Jésus ne naît pas d'une vierge parce qu'il est Fils de Dieu, mais il sera appelé Fils de Dieu parce qu'il est né d'une vierge. Et encore ne faut-il pas entendre la conséquence marquée par la particule διὸ καί, comme si la filiation divine du Christ dépendait, dans son existence même, de la naissance virginale. Celui que Marie doit concevoir et enfanter se trouve appelé déjà « Fils de Dieu », au v. 32, avant qu'il fût question de conception surnaturelle.

Et qu'on ne dise pas que le v. 35 est une interpolation introduite dans le document primitif de l'Annonciation. Nous avons déjà fait voir que cette hypothèse n'est pas recevable, du seul point de vue de la critique textuelle[3].

[1] *Ibid.*, pp. 120, 121, 127.

[2] Blass, *Grammatik des NTchen Griechisch*, n. 78, 5, fait pourtant observer que la subordination marquée par la particule διὸ καί n'est pas toujours rigoureuse, et il renvoie précisément à Luc, I, 35 : Διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ.

[3] Ci-dessus, pp. 53 ss. et 86-96.

Ajoutons que le texte de saint Matthieu porte expressément que Jésus est né d'une Vierge, sans faire la moindre allusion à sa filiation divine. Or, la plupart des critiques conviennent, à juste titre, que l'évangile de l'Enfance, dans saint Matthieu, représente une tradition primitive, antérieure à celle de saint Luc. C'est même de cette tradition que dépendrait le troisième évangéliste, en ce qui concerne la croyance de la Vierge-Mère. Il reste donc que cette croyance est indépendante de la connexion établie ici par saint Luc.

Les paroles de Gabriel sont, avant tout, une explication donnée à Marie, dont la virginité s'était émue : Que la Vierge se tranquillise, le Fils du Très-Haut n'entre pas dans le monde à la façon des autres hommes. Et même ce privilège, qui en fait, dès sa naissance, un être à part, contribuera, en son temps, à manifester l'origine du Christ, Fils de Dieu.

Si les apologistes chrétiens du IIe siècle ont parfois insisté sur les ressemblances des mystères chrétiens avec les mythes du paganisme, ce n'est manifestement, sous leur plume, qu'un argument *ad hominem* : pourquoi les Grecs trouveraient-ils mauvais chez nous ce qu'ils approuvent chez eux ? Quelques-uns ont tenté d'expliquer ces analogies par le fait du démon,

le véritable inspirateur des poètes païens, qui se serait appliqué à singer les œuvres de Dieu, pour égarer plus efficacement les hommes. C'est une application particulière de l'opinion assez généralement répandue dans les milieux juifs et chrétiens d'alors, d'après laquelle la sagesse grecque devait être tributaire de la Loi et des Prophètes. L'autorité historique de nos Ecritures n'est pas solidaire de l'insuccès de cette tentative sommaire pour rendre compte du caractère commun que présentent souvent le vrai et le faux : je veux dire la vraisemblance. Volontiers, les anciens ne voyaient dans le mythe et la légende qu'une dégradation de l'histoire; mais cette conception elle-même est une preuve qu'ils ne confondaient pas les diverses manifestations de la réalité[1].

*
* *

Bien que l'autorité du témoignage de saint Luc garantisse en bloc le contenu de son évangile, le lecteur, même le lecteur croyant, a le droit d'exiger ici des justifications de détail, qui portent précisément sur le sens et la por-

[1] La question des prétendues influences de la mythologie païenne sur l'évangile de l'Enfance a été étudiée, avec assez d'étendue, par G. H. Box, *The Gospel Narratives of Nativity and the alleged influences of heathen ideas,* dans la *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft,* 1905, pp. 80-101.

tée que l'évangéliste a entendu donner à son texte.

La première question a trait aux Cantiques, qui se lisent dans saint Luc : le *Magnificat*, le *Benedictus* et le *Nunc dimittis;* auxquels on peut joindre la salutation adressée par Elisabeth à Marie.

Ces morceaux semblent être d'une seule et même inspiration ; en tout cas, leur facture littéraire trahit incontestablement quelque communauté d'origine. Par les sentiments et la langue, ils rappellent les cantiques de l'Ancien Testament. On a dressé des tableaux synoptiques pour mettre en regard, verset par verset, le texte de l'évangile et ses sources ; le *Magnificat* surtout a été comparé au cantique d'Anne, la mère de Samuel[1].

Faut-il en conclure qu'ils sont entièrement l'œuvre de l'évangéliste, ou d'un écrivain antérieur, qu'il a utilisé ; que ces cantiques n'ont pas plus de valeur historique que les discours prêtés par les historiens de l'antiquité à leurs héros ? — Irait-on jusque là et accorderait-on que saint Luc a interprété les sentiments des personnages qu'il met en scène, ce ne serait pas refuser du coup toute valeur historique à son récit ; Tite-Live et Polybe méritent encore

[1] Cf. ci-dessus, p. XXVIII, note.

de compter parmi les historiens, bien qu'ils aient usé de cette licence. A n'envisager que la question de possibilité, l'inspiration elle-même n'est pas incompatible avec ce procédé littéraire, pourvu que l'analyse du texte permette de le reconnaître. Quand l'hagiographe rapporte un dialogue soutenu entre Josué et tout le peuple d'Israël, il interprète les sentiments réels de la situation, sans prétendre pour autant donner un sens rigoureusement historique aux termes par lesquels le discours se trouve introduit : « *Responditque populus et ait :* etc.[1] ». Mais rien n'oblige de recourir ici à cette solution radicale.

On peut admettre que les cantiques du troisième évangile ont été réellement prononcés, du moins en substance, par les personnes auxquelles l'évangéliste les attribue. Et pourquoi non? La forme stéréotypée, qui leur donne l'air de composition artificielle, n'est pas pour nous surprendre. Les Juifs d'alors avaient l'habitude d'emprunter aux Ecritures la formule de leurs prières, on peut voir dans leurs eucologes modernes qu'ils sont restés fidèles à cette tradition. La chose était d'autant plus aisée qu'ils se familiarisaient de bonne heure avec la Loi et les Prophètes, la Bible représentant

[1] Josué, xxiv, 16.

toute leur littérature nationale. Le Christ lui-même s'est montré en ceci homme de son pays. Non seulement il repousse, au désert, les suggestions du démon avec une citation biblique, et, sur la croix, emprunte au psalmiste sa suprême parole; mais le *Notre Père* lui-même, qui devait rester *sa prière*, est beaucoup plus original par l'esprit nouveau, dont il est pénétré, que par la nouveauté des paroles, prises dans leur réalité matérielle.

Au reste, c'est une loi de toute âme d'homme, qu'aux moments solennels de la vie, pour rendre les grandes émotions, chacun recourt instinctivement aux formules les plus sacrées qu'il connaisse. L'antiquité classique tout entière a pensé que la langue naturelle des oracles était la poésie, et même la poésie en vers[1].

Est-ce à dire que la strophique des cantiques

[1] Le P. Didon en a fait la remarque. « La poésie est le langage des impressions véhémentes et des idées sublimes. Chez les Juifs, comme chez tous les peuples d'Orient, elle jaillit d'inspiration. Toute âme est poète, la joie ou la douleur la fait chanter. Si jamais un cœur a dû faire explosion dans quelque hymne inspirée, c'est bien celui de la jeune fille élue de Dieu pour être la mère du Messie. Elle emprunte à l'histoire biblique des femmes qui, avant elle, ont tressailli dans leur maternité, comme Lia et la mère de Samuel, des expressions qu'elle élargit et transfigure. Les hymnes nationaux qui célèbrent la gloire de son peuple, la miséricorde, la puissance, la sagesse et la fidélité de Dieu, reviennent sur ses lèvres habituées à les chanter » (*Jésus-Christ*, éd. 1890, I, pp. 40, 41).

de saint Luc remonte, telle qu'elle est, à ceux là mêmes qui les ont dits pour la première fois? Pas nécessairement. L'auteur qui les a écrits, quel qu'il soit, a bien pu donner à ces morceaux la forme régulière que nous leur connaissons, afin, peut-être, d'en faire des hymnes à l'usage de la liturgie chrétienne. On a pris occasion de cette structure artificielle pour prétendre que les cantiques en question ne sont rien autre chose que des formules de prières, déjà usitées chez les Juifs, et dont les personnages de saint Luc se sont servis pour rendre leurs propres sentiments; tout comme nous faisons aujourd'hui, quand nous récitons le *Miserere* ou le *Te Deum*. En soi, l'hypothèse ne manque pas d'une certaine vraisemblance; seulement elle a contre elle deux difficultés, qui semblent insurmontables.

C'est d'abord la parfaite harmonie de ces cantiques avec les circonstances de personnes et de temps, qui leur servent d'introduction dans l'Evangile. Une formule courante ne répond jamais que vaguement aux dispositions d'âme de celui qui l'emploie; ici, au contraire, l'accord est on ne peut plus parfait. La chose saute aux yeux en ce qui concerne la *Salutation d'Elisabeth*. Des quatre distiques dont elle se compose, il n'en est pas un qui ne s'adresse à la mère du Messie, et à elle seule. « Tu es

bénie entre les femmes, et le fruit de ton sein est béni. Comment m'est-il accordé que la mère de mon Seigneur vienne à moi »? D'autre part, c'est bien d'elle-même qu'Elisabeth entend parler, quand elle ajoute : « A peine le son de votre voix qui me saluait avait frappé mon oreille, que l'enfant a tressailli de joie dans mon sein ».

Quelle autre que Marie a pu remercier Dieu de l'avoir si hautement favorisée qu'elle voit déjà toutes les nations la proclamer bienheureuse? On dira peut-être que, dans le texte primitif du *Magnificat*, il était question d'Israël lui même. Dans ce cas, comment se fait-il que nous lisions dans saint Luc que « Dieu a daigné regarder favorablement l'humilité de sa servante »? Tout au moins doit-on convenir que nous avons ici une adaptation. A qui l'attribuer? A l'évangéliste, répondent certains. Pourquoi pas à Marie elle-même [1]?

L'empreinte des circonstances est moins reconnaissable dans le *Benedictus*, mais il faut

[1] La question présente n'a rien à voir avec la controverse qui se continue depuis plus de dix ans au sujet de l'attribution du *Magnificat* à Elisabeth, dans quelques anciens manuscrits. Que ce cantique soit de Marie ou d'Elisabeth, c'est un point de critique textuelle, dont la solution laisse intacte la question ultérieure : le *Magnificat* répond-il à quelque réalité historique, ou bien faut-il y voir une composition de l'évangéliste? Cf. ci-dessus, p. 10.

avouer, encore ici, que plus d'un verset ne saurait s'entendre que du fils de Zacharie ; par exemple : « Et toi, enfant, tu seras le prophète du Très-Haut, tu marcheras devant le Seigneur pour lui préparer les voies ». Quant au *Nunc dimittis,* on ne le comprend bien que sur les lèvres du vieillard, qui vient de rencontrer le Messie, après lequel il soupirait. Son chant est le cri du dernier des prophètes : maintenant qu'il a vu se lever l'aube des temps messianiques, le suprême veilleur d'Israël souhaite d'être relevé de sa faction.

L'hypothèse d'hymnes juives transformées en cantiques chrétiens présente un autre inconvénient, qui est toujours grave aux yeux de l'histoire : celui d'être une supposition gratuite. On ne connaît rien dans toute la littérature hébraïque, canonique ou non, qui ressemble d'un peu près à ces cantiques. En réalité, ils ne se lisent que dans saint Luc.

Des auteurs supposent que l'évangéliste avait emprunté ces morceaux à la liturgie chrétienne. Aussi gratuite que la précédente, cette opinion est, de par ailleurs, beaucoup plus invraisemblable. On conçoit malaisément un auteur affichant la prétention de raconter plus exactement que ses devanciers les origines chrétiennes, et qui, au début même de son récit, se permet de pareilles libertés avec l'his-

toire. Autant vaudrait prendre au sérieux un historien de la Révolution française, qui mettrait la *Marseillaise* sur les lèvres de J.-J. Rousseau. L'hypothèse perd de son invraisemblance, si l'on suppose que, dans la liturgie qui aurait servi de source à l'évangéliste, ces cantiques étaient dits par les mêmes personnages que dans l'Evangile. Mais alors revient la question : A qui faut-il faire remonter leur composition[1] ?

*
* *

Il y a longtemps que saint Luc est accusé d'avoir fait erreur, quand il prétend que Joseph et Marie furent conduits à Béthléem où naquit Jésus, pour se conformer à un édit de l'empereur Auguste, prescrivant un recensement général du monde romain. L'évangéliste ajoute que ce recensement eut lieu en Palestine, alors que Cyrinus gouvernait la Syrie.

Ce renseignement serait doublement erroné. D'abord, il n'y a pas eu, en Palestine, de re-

[1] Sur le caractère essentiellement hébraïque et pré-chrétien des cantiques de saint Luc, on lira avec profit : Ryle and James, *Psalms of Salomon*, surtout pp. XCI, XCII ; sur leur rapport avec les dix-huit prières de la Synagogue : Chase, *The Lord's Prayer in the early Church* dans la collection « Texts and Studies », I, 3, p. 147 ; en ce qui concerne le *Benedictus* : W. Sanday, *Critical Questions*, p. 131, et Nebe, *Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi*, 1893, p. 166.

censement, l'année de la naissance de Jésus. En tout cas, Cyrinus n'était pas légat de Syrie à cette époque. Ensuite, accorderait-on qu'il y ait eu, cette année, un recensement, Joseph n'aurait pas été obligé de ce chef d'aller à Bethléem, le berceau de sa famille, vu que les Romains ne pratiquaient pas le recensement familial[1].

A cette difficulté on pourrait répondre tout d'abord que le fait d'une erreur de ce genre n'enlèverait pas toute autorité à saint Luc, et surtout n'abolirait pas le caractère historique de son œuvre. Quel historien résisterait à l'épreuve, si, pour être regardé comme un auteur recommandable, son texte ne devait présenter aucune erreur, même dans les détails?

Mais, encore ici, rien n'oblige de recourir à une solution aussi désespérée; on peut maintenir l'exactitude de saint Luc. La question de Cyrinus a exercé les apologistes. Je n'entends pas rapporter toutes leurs explications, mais seulement mettre sous les yeux du lecteur les conclusions certaines, ou du moins très probables, qu'il est permis d'en dégager[2].

[1] Cette attaque est encore maintenue, dans son ensemble par Pfleiderer, Schmiedel et surtout E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, 1901, I, pp. 508-543. L'exactitude de saint Luc est défendue par Ramsay, Zöckler, Chase, Knowling, Kenyon, etc.

[2] Je ne m'attarderai pas à rapporter les textes, ni à citer

a) Il est certain que l'empereur Auguste avait projeté et qu'il entreprit en effet tout un ensemble de recensements, devant aboutir à un rôle des forces et des ressources du monde romain.

b) Il semble non moins certain que des recensements périodiques par familles ont eu lieu pour l'Egypte, vers cette époque, en exécution du décret impérial. Une inscription de Lyon nous apprend qu'il en fut de même dans les Gaules. Dès lors, pourquoi n'y en aurait-il pas eu en Palestine ? Comme dans tous les autres royaumes tributaires, on y payait au fisc romain une taxe personnelle, véritable capitation[1] ; et il va de soi que, pour la percevoir, on devait tabler sur un cens différent de celui qui réglait l'impôt foncier. Le recensement familial se conçoit d'autant mieux en Palestine qu'il était dans les habitudes des Juifs. Si celui qui eut lieu en l'an 6 de notre ère donna occasion à un soulèvement populaire conduit par Judas de Gamala, ce fut précisément parce que cette fois on prétendit conduire l'opération d'après la méthode romaine, qui se bornait à enregistrer sur place l'état

mes autorités ; ce matériel de la question se trouve dans tous les auteurs et, beaucoup mieux, dans l'excellent livre de W. Ramsay, *Was Christ born at Bethlehem ?* 1898.

[1] C'est de cette taxe qu'il est question dans Matth., xxii, 17.

civil des individus. Tel est du moins le sentiment d'auteurs recommandables[1].

[1] *Act.*, v, 37, ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς. Le recensement en question eut lieu l'année même que l'ethnarque Hérode Archélaüs fut déposé et que la Judée commença d'être gouvernée par un procureur romain. Saint Luc connait ce recensement, puisqu'il en parle dans les Actes ; et il le confond si peu avec celui qui avait une dizaine d'années plus tôt, amené Joseph et Marie à Bethléem, qu'il prévient toute méprise en disant expressément dans l'évangile qu'il s'agit du *premier recensement*, ἡ ἀπογραφὴ πρώτη. Le recensement, entendu à la manière juive, se faisait non seulement par famille, mais encore par tribu. Il ne faudrait pas s'exagérer les exigences de la mesure. Un israélite, à qui la loi mosaïque prescrivait le pèlerinage de Jérusalem trois fois par an, ne devait pas trouver exorbitant d'avoir, de loin en loin, à faire acte de présence au lieu d'origine de ses ancêtres. Au reste, le déplacement n'était obligatoire que pour ceux qui habitaient la Palestine ; et l'on sait que trois ou quatre jours suffisent à franchir le pays en son entier. Un mot de saint Luc laisse entendre que les descendants de David s'étaient empressés d'obtempérer au décret impérial : les hôtelleries de Bethléem regorgeaient de monde quand Joseph et Marie y arrivèrent. Ils avaient dû faire coïncider leur voyage avec la solennité de la Dédicace, qui amenait toujours beaucoup de monde à Jérusalem. A qui s'étonne qu'un pauvre artisan, comme Joseph, ait pu justifier ses prétentions à la descendance davidique, on rappellera que, cent ans plus tard, sous Domitien (81-96), les deux petits-fils de saint Jude, présentés à l'empereur comme des descendants de David, étaient laboureurs (EUSÈBE, H. E., III, XX). — Indépendamment de sa généalogie, Joseph pouvait avoir une autre raison, plus pressante encore, de se faire inscrire à Bethléem. Bien que résidant à Nazareth depuis son récent mariage avec Marie, il avait peut-être encore légalement son domicile à Bethléem. Si cette bourgade n'eût été pour lui que le berceau des ancêtres, on ne s'explique guère

Une mesure prise par Tibère, lors du recensement qui suivit, — en l'an 20 de notre ère, — semble bien avoir été motivée par les inconvénients de cette tentative de *romanisation*. L'empereur prescrivait de ne recenser à la romaine que les provinces proprement dites ; dans les pays simplement tributaires, on devait se conformer aux usages reçus. On peut penser que trente ans plus tôt, alors que la puissance de Rome était en Palestine bien moins sûre d'elle-même, les agents impériaux n'avaient pas même eu l'idée de procéder autrement. Et puis, ne fallait-il pas ménager les susceptibilités du roi Hérode ?

c) Si le cycle censitaire a suivi régulière-

pourquoi sa première pensée fut d'y retourner, quand l'ange lui annonça, en Egypte, qu'il pouvait ramener en Palestine l'enfant et sa mère. Pour l'en dissuader, il ne fallut rien de moins que la crainte d'Archélaüs et un nouvel avertissement du ciel. — Pourquoi Marie accompagnait-elle Joseph ? Les femmes payaient la taxe personnelle, mais il ne paraît pas qu'elles aient été obligées de se présenter en personne pour se faire inscrire. Dans le recensement familial le mari déclarait son épouse et ses enfants. Il est donc inutile de recourir ici à l'explication qui a passé, par manière de glose, dans le texte de la version syriaque dite du Sinaï : « Parce qu'ils étaient tous deux de la maison de David ». Le texte de saint Luc *ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ... ἀπογράψασθαι σὺν Μαριάμ* peut, à la rigueur, se traduire : « Et Joseph, lui aussi, monta avec Marie, pour se faire inscrire ». Le fait capital est ici le voyage de Marie à Bethléem en compagnie de Joseph ; si dans le récit on fait mention du recensement, c'est qu'il en fut l'occasion.

ment son cours, le recensement qui a précédé celui de l'an 6 tombe quatorze ans plus tôt, c'est-à-dire en l'an 8 avant notre ère[1]. Cette date ne concorde pas avec le renseignement de saint Luc, puisqu'on ne saurait remonter, pour la naissance de Jésus-Christ, au delà de l'an 6 avant notre ère. C'est exact, mais est-il interdit de supposer que les opérations du recensement auront demandé plusieurs années, tout au moins deux? Le cens par familles exigeait forcément du temps, à cause des déplacements qu'il imposait. Nous savons, en outre, qu'à cette époque les rapports étaient tendus entre Hérode et Auguste. Peut-être même que les lenteurs du recensement en Palestine expliquent la mention que saint Luc fait ici de Cyrinus.

En l'an 6 d'avant l'ère chrétienne, la province de Syrie n'était pas gouvernée par Cyrinus, mais par Sentius Saturninus, ou bien par Quinctilius Varus, qui lui succéda l'année même. Celui-ci resta en place jusqu'à l'an — 4, qui est la date extrême à laquelle l'on puisse descendre la naissance du Christ; puisqu'elle eut lieu avant la mort d'Hérode, arrivée vers le printemps de l'an 750 de la fondation de

[1] Le fait de recensements périodiques, tous les quatorze ans, est établi par des documents positifs ; du moins en ce qui concerne l'Egypte.

Rome. Pour seconder le nonchalant Varus, notamment dans l'affaire du recensement, l'empereur lui aura adjoint Cyrinus, dont Tacite écrit qu'il était « *impiger militiæ et acribus ministeriis* ». N'en avait-il pas agi de même avec le légat précédent, Surturninus, en lui associant Volumnius? Il est à remarquer que saint Luc ne donne pas à Cyrinus le titre de légat, ni de proconsul; pour désigner sa charge, il se sert d'un terme vague, qu'il semble affecter quand il s'agit de l'administration de Palestine[1].

Ce n'est pas là une pure hypothèse. On admet généralement que Cyrinus a exercé à deux reprises une magistrature en Syrie; c'est la conclusion des études de Mommsen et de Zumpt sur l'inscription dite de Tivoli. Or, il est certain qu'en l'an 6 de notre ère, Cyrinus est envoyé comme légat dans la province impériale de Syrie. A quel moment placer l'autre mission? On peut faire à la question une

[1] Ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου, II, 2; cf. III, XX, 20; XXI, 12. Saint Justin dit que Cyrinus était *épitrope* (procurateur), lors du recensement (I *Apol.*, 34). JOSÈPHE (*Antiq.*, XVI, IX, 1) donne pareillement à Volumnius le titre de Καίσαρος ἡγεμών; c'était le titre officiel de ceux qui, par délégation impériale, gouvernaient la Palestine : de Ponce Pilate, par exemple. L'hypothèse qui associe Cyrinus au gouvernement du légat de Syrie, en vue du recensement, rend bien compte d'un passage de Tertullien, *adv. Marc.*, IV, 19, qui fait naître Jésus-Christ sous le gouvernement de Sentius Saturninus, bien qu'il connût et admît l'autorité du texte de saint Luc.

réponse satisfaisante avec le texte de saint Luc, qui nous permet d'affirmer qu'entre l'an 8 et l'an 4 d'avant l'ère chrétienne, Cyrinus a eu une part au gouvernement de la Syrie. Il est même très probable qu'en l'an — 3, peut-être même vers la fin de l'an — 4, il aura succédé à Varus, avec le titre de légat. Entre Varus, qui quitta sa charge peu de temps après la mort d'Hérode, et C. César, petit-fils d'Auguste, qui reçut en l'an — 1 la légation de Syrie, et la garda jusqu'en l'an + 4, il y a, dans la série des légats, une période de trois années, sans titulaire connu. Mieux que personne, Cyrinus se trouve désigné à l'historien pour remplir ce vide. Dans ces conditions, on comprend pourquoi l'évangéliste dit expressément qu'il entend parler du *premier* recensement; soit que le recensement qui eut lieu vers la fin du règne d'Hérode ait été le premier tenté par les Romains en Palestine, soit plutôt qu'il ait été le premier exécuté par Cyrinus, qui devait encore présider à celui de l'an 6 de notre ère.

*
* *

La scène de Jésus au Temple déconcerte ceux qui n'arrivent pas à comprendre qu'un enfant de douze ans ait eu conscience de ses destinées messianiques. Leur étonnement n'aurait-il pas sa vraie cause dans le préjugé natura-

liste, ou du moins dans une défiance instinctive qu'ils éprouvent vis-à-vis de tout texte où il est question de manifestations surnaturelles ? Tout en professant que Jésus n'est pas un homme comme les autres, certains critiques croyants admettent difficilement qu'il ne se soit pas conduit partout et toujours comme les autres. Au contraire, pour l'évangéliste qui l'a écrit, et aussi pour tous ses lecteurs, exempts de la frayeur morbide que le criticisme inspire du surnaturel, ce récit se présente comme la chose la plus normale du monde. N'est-il pas tout à fait dans l'ordre que le Messie, — étant donné surtout qu'il est le Fils de Dieu, — ne s'achemine pas, à son insu, vers l'œuvre qui l'a attiré au milieu de nous ? En tout cas, la tradition de Jésus enfant au milieu des docteurs de la Loi s'offre à nous avec les garanties du témoignage historique, et c'en est assez pour qu'une critique correcte ne se sente pas le droit de la reléguer parmi les légendes.

J'en dirai autant de l'apparition des Anges aux bergers de Bethléem, la nuit de la Nativité. Quoi de plus naturel qu'à l'entrée du Fils de Dieu dans le monde, pour sauver tout homme de bonne volonté, le ciel ait révélé sa présence à quelques âmes simples et pures ? L'humanité n'eût pas su mieux choisir pour accueillir son Sauveur. On a dit que cette tradition n'est

qu'un équivalent de celle qui, dans saint Matthieu, fait venir des Mages de l'Orient pour adorer le roi des Juifs; c'est la question que nous allons aborder, après avoir établi l'autorité historique du récit de saint Matthieu. Ce cas particulier rentre dans le problème général des divergences que présentent nos textes canoniques, en ce qui concerne l'évangile de l'Enfance.

§ II. — Saint Matthieu, i, ii.

Rien de mieux lié que le contenu de ces deux chapitres. Les perplexités de saint Joseph donnent lieu à l'apparition de l'ange du Seigneur, qui lui révèle le mystère de la conception virginale (i, 18-25). Le Christ est à peine né à Bethléem de Juda que des Mages viennent de l'Orient pour l'adorer; et c'est précisément ce qui éveille la jalousie du vieil Hérode. Pour être plus sûr de faire périr le roi des Juifs, il ordonne le massacre de tous les enfants nés depuis deux ans, à Bethléem et dans les environs. Sur un ordre du ciel, Joseph sauve l'enfant et sa mère, en fuyant en Egypte. Après la mort d'Hérode, sous le règne de son fils, Archélaüs, il retourne se fixer à Nazareth de Galilée (ii).

D'où que vienne ce récit, il coule d'une

seule et même source ; on n'en saurait rien distraire sans en troubler profondément la limpidité et l'harmonie. Il n'est pas jusqu'à la généalogie (I, 1-17), qui ne soit ici à sa place. Le point de vue, d'après lequel elle a été conçue, est bien celui du premier évangile ; le verset 20, où l'ange salue Joseph *Fils de David* suppose le premier et le dernier verset de cette généalogie. On a dit qu'à la rigueur le second chapitre se comprend indépendamment du premier. C'est une remarque sans fondement, et contre laquelle proteste le verset 13, qui met en scène le personnage de Joseph, sans le présenter au lecteur, parce qu'il se trouve introduit par le premier chapitre.

Quelle est ici la source de saint Matthieu ? Rien dans la tradition, ni dans le texte, n'autorise à le dire avec certitude. Ce qu'il est permis d'affirmer, c'est qu'elle diffère de celle utilisée par saint Luc. Bien que Jésus et sa mère restent l'intérêt foncier de tout le morceau, il est néanmoins manifeste qu'on entend y faire ressortir le rôle joué par le juste Joseph dans l'histoire de la nativité et de la première enfance du Sauveur. Des critiques en ont conclu que la tradition enregistrée par saint Matthieu est d'origine galiléenne, et qu'elle doit sortir du milieu où Joseph avait été particulièrement connu.

Que ces deux premiers chapitres soient alimentés par une autre source que le reste de l'évangile, on peut le supposer; leur valeur historique n'est ni ruinée, ni diminuée par cette hypothèse[1]. Une chose certaine, parce qu'elle s'affirme entre toutes les lignes du texte, c'est que les récits de l'Enfance, tels qu'ils se lisent ici, se sont formés en Palestine et qu'ils nous ont été transmis par des communautés chrétiennes, converties de la Synagogue.

*
* *

Il y a dans l'évangile peu de pages aussi chargées que celles-ci d'allusions aux Ecritures, aux usages et aux préoccupations des Juifs. On y suppose connu qu'aux termes de la Loi[2], les fiançailles équivalent juridiquement au mariage lui-même (I, 18). L'auteur met en

[1] M. Wellhausen commence son commentaire de saint Matthieu (1904) avec le chapitre III, comme si les deux premiers chapitres n'existaient pas. Pour procéder de la sorte, il faut se sentir bien au-dessus du vulgaire! Le dernier commentateur de saint Matthieu, W. C. ALLEN, dans la collection *The international critical commentary* (Edinburgh, T. Clark, 1907), se montre plus conservateur. A ses yeux, les récits de l'Enfance sont partie intégrante du premier évangile, bien que saint Matthieu les tienne d'une tradition qui lui est propre. Ces récits devaient être courants dans les communautés palestiniennes, dès le milieu du Ier siècle. Cf. pp. XIII, LIX-LXIII et 21.

[2] *Deut.*, XXII, 23, 24.

relief la signification du nom de Jésus, qui veut dire en hébreu : *Salut de Dieu* (I, 21); il joue sur le mot de Nazaréen (II, 23), et de telle sorte qu'il ne prétend, sans doute, être compris que de ceux dont l'oreille peut percevoir l'assonance, qui rapproche, en hébreu, Nazareth de Nazir. Quels sont les fidèles que ce rapprochement intéressait, sinon ceux de Nazareth même; ceux encore de la Palestine, qu'on appelait couramment Nazaréens[1]? Des textes de l'Ecriture cités ici, — et dont le caractère messianique est supposé admis, — il en est un au moins qui aurait échappé à l'attention d'un auteur écrivant loin du théâtre des événements (II, 18). C'est à Bethléem seulement que les pleurs des mères des Innocents ont pu faire songer aux gémissements de Rachel, dont le tombeau est aux portes de la bourgade[2]. Le parallèle entre les destinées nationales d'Israël et les destinées personnelles de Jésus (II, 15) se fonde sur une exégèse, tout à fait dans le goût de saint Paul, et qu'il avait apprise aux pieds de Gamaliel. La manière dont le texte de Michée est cité et utilisé par les

[1] Cf. *Act.*, XXIV, 5.

[2] Etmême, l'évangéliste a probablement entendu préciser la nuance particulière du messianisme qu'il reconnaît à ce texte de Jérémie, XXXI, 15, quand il emploie ici τότε, au lieu de ἵνα.

membres du sanhédrin (II, 6) rappelle en effet la méthode couramment reçue dans les écoles rabbiniques[1]. Le souci de précision qui se révèle dans l'expression « Bethléem de Judée » (II, 1) est le fait d'un palestinien qui sait qu'une confusion est ici possible. Les quelques traits qui nous dépeignent, au vif, le caractère ombrageux, perfide et cruel d'Hérode ne seraient pas désavoués par Flavius Josèphe. Notre premier évangéliste sait qu'Archélaüs a succédé à son père, mais pour la Judée seulement (II, 22). Ce simple détail, jeté là en passant, trahit un témoin qui parle pertinemment des hommes et des choses de son pays. On sait combien il est facile de s'embrouiller dans l'histoire des Hérodes et des procurateurs romains en Palestine.

D'un bout à l'autre du récit, on sent la préoccupation d'établir les titres de Jésus de Nazareth à la mission messianique : il est Fils de David, Marie l'a conçu surnaturellement, sa naissance et sa première enfance se sont passées conformément à ce que les Prophètes avaient annoncé du Christ à venir.

Où et à qui a-t-on bien pu tenir ce langage? Jusqu'ici les exégètes avaient été unanimes à convenir que, par leur seul contenu, les

[1] Cf. SCHECHTER, *Some rabbinic Parallels to the N. T.*, dans le périodique *Jewish Quarterly Review*, t. XII, p. 418.

récits de l'Enfance dans saint Matthieu trahissaient le milieu d'où ils étaient sortis : nous avions là un produit judéo-chrétien incontestable. L'école de Tubingue, y compris Strauss, allait même jusqu'à prétendre que l'idéal messianique juif suffisait à rendre compte de la foi chrétienne : l'espérance avait fini par créer son objet[1]. Et voilà que des critiques déclarent maintenant la position intenable, du moins en ce qui concerne la naissance virginale; ils estiment que cette croyance n'a pas pu germer en terre juive. Elle y a été transplantée des régions de culture hellénique.

Nous avons déjà dit ce que cette opinion a d'anormal, d'arbitraire et d'invraisemblable; ici, il suffira de tirer la conclusion qui se dégage de l'analyse critique des deux premiers chapitres de saint Matthieu. Ces pages sont d'une inspiration palestinienne trop prononcée, elles ont en outre trop d'unité interne pour qu'on songe sérieusement à y introduire du dehors ce qui en fait l'âme : la naissance virginale du Christ. De l'aveu des adversaires, nous sommes sur le terrain où la question doit se résoudre définitivement, puisqu'ils admettent, en y insistant, que saint Luc est ici tributaire de saint Matthieu. Et donc, préciser

[1] Voir ci-dessus, pp. 43 et ss.

la source du premier évangéliste, c'est trouver du même coup la porte par laquelle cette croyance est entrée dans le Nouveau Testament et dans le symbole de la foi chrétienne.

Est-ce à dire que l'idée de la Vierge-Mère faisait partie des doctrines messianiques courantes, au siècle qui précède l'ère chrétienne? Les textes ne donnent pas, semble-t-il, le droit d'aller jusque là. La première parole de Marie à Gabriel qui lui propose, au nom de Dieu, de devenir la mère du Messie, a été pour demander comment cela se ferait. Aux prétentions des apologistes chrétiens du IIe siècle, les Juifs répondent que les Prophètes, y compris Isaïe, n'ont jamais rien prédit de semblable. Aussi bien, leurs versions grecques, faites à cette époque, affectent-elles de traduire l'hébreu *'alma* par νεᾶνις, *jeune fille*, au lieu de παρθένος, *vierge*. Le juif Tryphon, dans sa conférence avec saint Justin, proteste que le Messie attendu par ses congénères sera un homme né comme tous les autres[1]. La plupart des critiques modernes qui ont fait une étude particulière des doctrines de l'antique synagogue ne sont pas d'un autre avis[2].

[1] *Dial.*, 48.

[2] WEBER, *Jüdische Theologie*, 1897, pp. 354, 357; ORELLI, dans la *P. R. E.* de HERZOG, 1903, t. XII, p. 736; DALMAN, *Die Worte Jesu*, 1898, I, p. 226. Il est vrai qu'ils atténuent

En dépit de leur conclusion, il reste à expliquer pourquoi les Septante ont traduit Isaïe (VII, 14) ἰδοὺ ἡ παρθένος... Dire qu'ils se sont contentés, ici comme ailleurs, d'un à peu près et que le dogme chrétien a largement bénéficié de leur contresens[1], ce n'est pas dénouer le nœud, mais le trancher inconsidérément. Les critiques plus mesurés continueront sans doute à penser que cette traduction peut bien réfléchir quelque ancienne tradition sur le sens du texte d'Isaïe, dont la portée se sera précisée par la comparaison avec Michée (V, 1-5), qui manifestement lui est parallèle.

Il est possible que le peu de faveur accordée parmi les Juifs à l'état de virginité ait été cause que l'esprit public, chez eux, ne se soit jamais orienté nettement dans la direction marquée par les Prophètes. Mais, encore ici, il ne faut rien forcer, si l'on ne veut pas donner un démenti à d'autres textes. Il semble bien qu'au premier siècle de notre ère, le célibat ait été

volontiers la portée de certains textes qui plaident en faveur de la conclusion contraire. A deux reprises, le livre d'ENOCH appelle le Messie le *Fils de la Femme*, mais cette leçon est regardée par eux comme inauthentique; bien qu'au chapitre LXII, 5, elle soit soutenue par tous les manuscrits à l'exception de G. Or, ce témoin, qu'on préfère ici à tous les autres, se voit donner tort au chapitre LXIX, 29, précisément parce qu'il y témoigne en faveur de la leçon condamnée. Voir R. H. CHARLES, *The book of Enoch*, 1893, p. 164.

[1] C'est l'avis de G. HERZOG, *loc. cit.*, p. 126.

regardé par beaucoup de Juifs comme un état plus parfait, plus favorable au culte de Dieu; puisque, au dire de Philon et de Josèphe, il y aurait eu, de leur temps, plus de 4.000 Esséniens à faire profession publique de continence[1]. Ce que le Juif redoutait, ce n'est pas tant le célibat que la stérilité dans le mariage, parce que l'épouse stérile était censée n'être telle que par l'effet de quelque châtiment de Dieu.

Quoi qu'il faille penser de la mentalité juive en matière de virginité, il est certain que le sens de la prophétie d'Isaïe ne s'imposait pas suffisamment au nom du seul texte[2]; d'autre part, il se trouvait trop faiblement appuyé par la tradition pour exercer sur la foi des chrétiens en la conception virginale de Jésus l'influence décisive que Strauss lui attribuait, et que lui maintiendraient volontiers Keim et Harnack. Cette croyance reste un dogme spécifiquement chrétien, bien qu'elle se soit produite dans un milieu où des idées d'origine juive lui ont préparé les voies.

On voit, par ce seul exemple, combien hasardée et tendancieuse était l'affirmation de Baur et de ses partisans, quand ils prétendaient

[1] PHILON, édit. Mangey, II, 457; JOSÈPHE, *Ant. jud.*, XVIII, I, 5.

[2] Cf. CORLUY, *Spicilegium*, I, p. 406.

que le portrait du Messie existait déjà tout fait dans l'Ancien Testament et que les chrétiens n'avaient eu qu'à l'appliquer à Jésus de Nazareth, par une exégèse rétrospective.

Les prophéties messianiques, et bien plus encore l'interprétation qu'on en donnait, n'ont ni la simplicité, ni la clarté que cette théorie suppose. Faites de traits épars, elles ne prennent de précision que dans une vue d'ensemble. Or, la difficulté est ici précisément de faire la synthèse d'éléments dont les rapports ne sautent pas aux yeux, et qui semblent même s'exclure. De là, parmi les Juifs, des opinions contradictoires sur les origines du Christ et le caractère de son œuvre. Les Scribes peuvent bien déclarer que le Messie doit sortir de la famille de David et naître à Bethléem[1] : les foules croiront quand même qu'il se révélera tout d'un coup, sans qu'on sache d'où il vient[2].

Il en est qui peuvent résoudre cette antinomie, en disant que « dans le siècle qui précéda l'ère chrétienne, l'idée messianique prit chez les Juifs deux formes différentes... Le Messie de l'école prophétique devait sortir de la famille de David, le Messie de l'école apoca-

[1] MATTH., II, 6; XXII, 42.
[2] JEAN, VII, 27.

lyptique devait faire son apparition sur les nuées du ciel[1] ».

On a vite fait de parler d'école prophétique et d'école apocalyptique, de Christ davidique et de Christ céleste; ces généralisations peuvent bien en imposer à ceux qui sont étrangers aux textes, mais les autres savent à quoi s'en tenir. M. Bousset, qui jouit en cette matière d'une compétence incontestée, avertit qu'il faut se garder ici des classements sommaires. « Ces nouvelles conceptions [les apocalyptiques] s'unissent et se fondent avec les anciennes en images étranges et contradictoires. Dans ces compromis, celles-ci dominent encore souvent, tandis qu'ailleurs celles-là donnent leur caractère spécial à l'ensemble de l'espérance [messianique], et il ne reste plus que des rudiments de l'antique Espérance nationale. Et finalement, sur la fin de notre période, les deux cycles d'Espérances marchent simplement confondus[2] ».

[1] G. Herzog, *La conception virginale du Christ, loc. cit.*, p. 118.

[2] W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter* (2e édit.), 1906, p. 278. J'ai cité la traduction du P. L. de Grandmaison, qui ajoute : « Et, de fait, parmi les documents de ce temps, qu'ils proviennent de Palestine ou de la Dispersion, de la fraction hellénisante, ou purement judaïsante, d'Israël, tous ceux qui nous parlent d'un Messie personnel, mêlent les traits apocalyptiques aux traditionnels. Jusque dans le psaume XVII de Salomon, qui repré-

Dans la mesure où ces conceptions se distinguent, elles ne se séparent pas tellement l'une de l'autre, qu'on puisse dire avec vérité que le Christ des Prophètes ait été exclusivement un Christ d'école, tandis que le Christ des Apocalypses était celui des foules. Dans le même chapitre de saint Jean où des Juifs, venus à Jérusalem pour la fête, déclarent attendre un Messie, dont les origines seront inconnues, d'autres rappellent qu'aux termes des Ecritures, il doit naître à Bethléem et descendre de David[1].

Dans ces conditions, comment les chrétiens auraient-ils pu sérieusement songer à composer, avec les seules Ecritures, sans point d'appui dans l'histoire, une sorte de *Vie du Christ*, applicable, en bloc, à Jésus de Nazareth? Et si, malgré tout, ils eussent tenté l'aventure, on peut croire que leur texte se présenterait autrement qu'il n'est en effet. Dans quel but auraient-ils soulevé, comme à plaisir, des diffi-

sente, à l'état de plus grande pureté, la conception nationale du Messie, roi et fils de David, nous trouvons des traces d'idéalisation, très justement relevées par les auteurs que cite M. Herzog. Ce dernier néglige également, dans son verdict final, les correctifs très nets de MM. H. Holtzmann, (*Lehrbuch der N. T. Theologie,* I, 411) et W. Bousset (*loc. cit.*, p. 493, note 1) ». De la Revue *Etudes,* 20 mai 1907, p. 506.

[1] Jean, VII, 27 et 42.

cultés contre leur thèse, en citant des textes, dont le caractère messianique est difficile à défendre, alors qu'ils en laissent d'autres, qui devaient, ce semble, solliciter leur attention[1]?

*
* *

C'est surtout à propos de saint Matthieu que l'on a parlé de mythe et de légende dans les récits de l'enfance du Seigneur. L'ange de Dieu qui apparaît invariablement en songe, des Mages appelés et conduits par une étoile, le massacre de tous les Bethléémites de deux ans et au-dessous, la fuite en Egypte : autant d'événements qui sortent du cadre ordinaire de l'histoire évangélique, et qui semblent avoir leur pendant dans la légende des héros.

Des protestants libéraux, du reste d'une critique assez conservatrice, ont été si émus de cet état de choses, qu'ils croient devoir sacrifier ici le caractère historique du récit, pour n'en retenir que la valeur religieuse. C'est la position prise notamment par E. Reuss[2]. Sans aller jusque là, d'autres ont cru résoudre la difficulté par la théorie du *midrash* hébraïque : nous aurions une histoire racontée très libre-

[1] Par exemple, pourquoi saint MATTHIEU, I, 18, cite-t-il JÉRÉMIE, XXXI, 15, alors qu'il se tait sur les *Nombres*, XXIV, 17, et ISAÏE, LX, 6?

[2] *Histoire évangélique*, 1876, p. 157.

ment, pour édifier, à l'effet surtout de donner à la foi messianique une expression concrète et populaire[1].

Tout en accordant qu'une certaine manière populaire de conter ait pu influer çà et là sur la forme du récit, par exemple en ce qui concerne l'étoile des Mages, nous maintenons que la critique purement historique ne se trouve pas ici en si mauvaise posture qu'on veut bien le dire. L'évangéliste entend raconter. Il ne confond pas le sens et la portée de sa tradition avec le caractère didactique des paraboles, qu'il rapporte un peu plus bas, au chapitre XIII. La simple lecture du texte laisse l'impression très nette de son état d'esprit à ce sujet; et c'est bien de la sorte qu'on l'a toujours compris. Dans ces conditions, un croyant n'hésitera pas à entendre le récit de l'hagiographe dans le sens même que celui-ci a entendu lui donner, et à le tenir pour vrai. Avec un incroyant, l'apologiste se bornera à faire voir que l'histoire de l'enfance de Jésus a dû paraître croyable à l'évangéliste, et qu'elle nous arrive, dans son texte, entourée de garanties suffisantes, pour que l'historien ne se sente pas le droit, sans plus d'examen, de la reléguer en bloc parmi les légendes.

[1] C'est l'opinion de G. H. Box, *loc. cit.*, p. 80.

1. *Les songes.* — Cinq fois, au cours de ces deux chapitres, la volonté de Dieu se révèle dans des songes; quatre fois à Joseph, et une fois aux Mages. On sait que chez les anciens, les rêves jouaient un grand rôle dans la divination. Les Juifs devaient être pareillement persuadés que le sommeil était favorable aux communications de Jahvé. Ne lisaient-ils pas dans les Ecritures que plus d'un, parmi leurs ancêtres, avaient été favorisés de songes divins? Il est vrai que Jérémie s'élève à plusieurs reprises contre les « prophètes songeurs »[1], parce que l'illusion ou la supercherie sont plus à craindre dans les visions nocturnes qu'à l'état de veille; mais il n'entend pas fermer cette voie aux révélations célestes. Il n'aurait pu le faire qu'en mettant contre lui les traditions juives et le texte même de la Loi[2].

Les songes divins sont plus rares dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien; mais ils y figurent encore. Ce n'est pas seulement dans l'évangile de l'Enfance qu'on les rencontre; l'auteur des *Actes* en rapporte plusieurs qui se trouvent étroitement liés à l'histoire de saint Paul[3]. Si saint Luc a accueilli ces visions

[1] JÉRÉMIE, XXIII, 25; XXVII, 9; XXIX, 8.

[2] *Nombres*, XII, 6; *Deut.*, XIII, 1-5; cf. I *Rois*, XXVIII, 6, 15,

[3] *Actes*, XVI, 9; XVIII, 9; XXIII, 11; XXVII, 23; cf. MATTH., XXVII, 19.

nocturnes dans son récit, c'est qu'elles lui ont paru suffisamment avérées. A ses yeux, la chose était possible ; et elle devenait croyable à cause de l'autorité de ceux qui la lui attestaient. Pourquoi les songes de saint Joseph inspireraient-ils moins de confiance que ceux de saint Paul ? Comme lui, il a eu pour en contrôler l'origine divine les événements qui suivirent, conformes à la prédiction qui en avait été faite. A prendre le texte tel qu'il est, — et il le faut bien, puisque en dehors de lui on reste sans point d'appui, — le lecteur n'éprouve pas même le besoin de se défendre contre le soupçon de supercherie, tant la simplicité et la droiture du témoin s'imposent. C'est de cette page que s'est dégagée la figure traditionnelle du « juste Joseph ». L'illusion ? Mais le visionnaire n'est pas ici de ceux qui s'exaltent facilement. Au lieu de prendre occasion de la révélation que l'Ange vient de lui faire des destinées incomparables de Jésus (I, 21) pour compter présomptueusement sur un secours miraculeux du ciel, Joseph exécute les ordres qui lui sont donnés, comme si le salut de l'Enfant et de sa mère dépendait de lui seul.

Comment se fait-il que dans saint Luc l'ange de Dieu se fasse voir de jour, alors que dans saint Matthieu il apparaît en songe[1] ? L'expli-

[1] Bien qu'à se tenir à la lettre du texte de saint Luc nous

cation la plus recevable sera toujours que les récits diffèrent parce que les choses se sont en effet passées différemment. En principe, le premier évangéliste n'est ni ignorant, ni ennemi des manifestations célestes à l'état de veille : son texte en connaît au moins sept[1]. Le songe de saint Joseph ne tient donc pas à sa manière particulière d'envisager les choses ou de les raconter.

Pour prétendre que la révélation qui s'adresse à saint Joseph fait double emploi avec celle que la sainte Vierge reçoit dans saint Luc, il faut être décidé à ne tenir aucun compte de la psychologie. Le témoignage de Marie, en une affaire où elle était personnellement intéressée, — et de quelle façon! — ne pouvait pas suffire à son époux; et, d'autre part, il ne convenait pas que l'Incarnation se fît à l'insu et sans le consentement de celle qui devait être associée de si près à l'œuvre de Dieu.

Faisons une dernière observation en faveur de l'objectivité du récit. En se laissant aller à leur génie propre, saint Matthieu aurait dû faire annoncer par le messager céleste un Messie-Roi, venu en ce monde pour y établir le *Règne de Dieu;* tandis que saint Luc lui

ne sachions pas avec certitude si l'ange Gabriel est apparu à Marie à l'état de veille.

[1] MATTH., IV, 11; XVII, 3; XXVII, 53; XXVIII, 5, 9, 17.

aurait fait promettre un Messie, auteur du *Salut* pour le genre humain tout entier. Or, c'est le contraire qui est. Dans saint Matthieu l'ange parle de *Salut* (I, 21), et dans saint Luc de *Règne* (I, 32, 33).

2. *Les Mages*. — Képler proposait d'identifier l'étoile des Mages avec un phénomène naturel, la conjonction de Jupiter, de Saturne et de Mars, qui avait dû se produire en l'an 747-748 de Rome[1]. Malgré cette tentative séduisante, les exégètes tiennent en général que le signe donné aux Mages s'est produit en dehors des lois de la nature, et que, par conséquent, l'astronomie n'a pas à s'en préoccuper. Du reste, ce n'est plus devant la science, mais devant l'histoire que l'apologiste s'entend citer aujourd'hui.

On a cru trouver les origines du récit de l'adoration des Mages. Nous aurions ici l'adaptation d'un événement qui fit quelque bruit dans l'empire romain, vers le milieu du premier siècle[2]. Des Mages vinrent à Rome pour

[1] Th. Zahn, *Das Evang. des Matthäus*, 1905, pp. 98-102, maintient l'hypothèse d'un phénomène purement naturel, décrit par l'évangéliste, non pas avec la précision scientifique, mais en un langage populaire et du point de vue de l'astrologie des Mages.

[2] Dion Cassius, LXIII, 1-7; Pline, *Hist. nat.*, XXX, 6; Suétone, *Vita Neron.*, XIII. On peut voir dans Soltau, *Die*

adorer Néron, sous la conduite du roi des Parthes, Tiridate... Et l'étoile? Elle a pu pénétrer dans le récit évangélique de deux côtés à la fois. On se sera souvenu de l'étoile de Jacob, prédite par Balaam; ou, plus simplement encore, de la profession des Mages, qui étaient astrologues. — Même en y mettant de la bonne volonté, il est malaisé de trouver une analogie réelle entre le récit de l'Evangile et celui de Pline, sinon que dans les deux il est question de Mages. Par contre, on y découvre sans peine une différence radicale. Ce n'est pas de son propre mouvement que Tiridate s'achemine vers Rome, la foi et l'amour ne le guident pas à la recherche d'un sauveur; il vient apaiser un tyran. On a beau insister sur la double circonstance que le roi parthe s'est agenouillé devant Néron et qu'il a regagné son pays par un chemin différent de celui qu'il avait suivi pour venir. Le premier détail n'a rien de bien frappant en pareille occasion; quant à l'autre, il lui manque précisément le trait, qui est caractéristique dans saint Matthieu, à savoir l'intention des Mages de dérouter par cette

Geburtsgeschichte J.-C., 1902, p. 37, l'exposé de cette audacieuse hypothèse. — G. A. van den Burgh van Einsinga, *Jüdische Einflüsse auf evangel. Erzählungen*, 1904, insiste sur l'histoire du sage Asita venant rendre hommage à l'enfant Buddha.

manœuvre les projets d'Hérode. A quels résultats arriverait-on, si, pour conclure à la dépendance littéraire de deux écrits, on appliquait aux auteurs classiques les procédés que des hypercritiques se permettent envers l'Evangile!

La prophétie de l'étoile qui devait sortir de Jacob a toujours été entendue, par allégorie, de la personne même du Messie; et non pas d'un astre, révélateur de sa naissance. C'est ce dont témoignent les *Targums* des anciens Juifs. Le pseudo-messie Barcokéba l'interprétait bien ainsi, quand il prétendait s'appliquer l'oracle de Balaam. Au reste, si le texte du livre des *Nombres* avait eu dans la formation de la légende de l'étoile des Mages le rôle qu'on veut bien lui prêter, comment se fait-il que notre évangéliste, si soucieux de faire constater l'accomplissement des prophéties en Jésus de Nazareth, n'y fasse pas même allusion? On dirait qu'il l'ignore.

La liturgie chrétienne a raison de commenter l'adoration des Mages par les passages dans lesquels Isaïe exalte la gloire de Sion le jour où les Gentils viendront lui faire hommage, quand les Orientaux pousseront vers Jérusalem la longue file de leurs dromadaires chargés de présents[1]. Mais pour tirer de ces

[1] ISAIE, LX et LXI; cf. *Psaumes* LXXII, 10, 11,15; LXVIII, 29.

descriptions poétiques le récit de saint Matthieu, avec ses particularités concrètes, l'exégèse, même la plus fantaisiste, ne suffit pas; il y faut tout au moins un point d'appui dans la réalité des événements. Encore ici, pourquoi l'évangile canonique ne cite-t-il ni Isaïe, ni les Psaumes? Les Apocryphes n'ont pas manqué de le faire.

Est-il vrai qu'un document découvert récemment permettrait de fixer l'époque où la légende de l'adoration des Mages aurait pris corps, ou du moins aurait pénétré dans l'Evangile? — Un texte syriaque (dont on ignore l'auteur, bien qu'il ait été attribué à Eusèbe), publié en 1866 par W. Wright, représente Balaam prophétisant la destruction des Assyriens par les Grecs et le lever d'une étoile en Israël. La prophétie aurait été communiquée par Balak au monarque assyrien d'alors, et déposée dans les archives royales. Au moment voulu, sous le régime de Pir Shabour, l'étoile apparut, en effet, et des Mages furent envoyés au pays des Juifs. Le texte même de cette pièce aurait été plus tard recherché et trouvé par des gens « au courant des Saints Livres » qui avaient été frappés de l'accord entre le texte sacré et le récit qu'on leur faisait de l'histoire merveilleuse. Le colophon final du manuscrit semble indiquer que cela eut lieu

en l'an 430 (de l'ère des Séleucides), sous le règne d'Adrien César, et l'épiscopat de Sixte, évêque de Rome, c'est-à-dire l'an 118-119 de notre ère[1].

Mais d'abord, pourquoi les « Saints Livres » dont il est parlé dans ce document ne seraient-ils pas les écrits chrétiens du Nouveau Testament? Les recherches faites pour retrouver le texte d'une lettre que la légende disait avoir été écrite par Balak ont bien pu être inspirées par le désir de donner une confirmation au récit de saint Matthieu. C'est le sentiment de Th. Zahn et de W. C. Allen[2]. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais voici qui est certain. Avant l'an 107, saint Ignace suppose déjà l'histoire des Mages si connue, y compris l'apparition de l'étoile, qu'il s'étend avec complaisance et non sans quelque exagération, sur la grandeur et l'éclat du signe donné par le ciel, pour révéler la naissance du Fils de la Vierge[3].

[1] Le texte syriaque a été publié dans *Journal of sacred Litterature*, New series, vol. IX et X, April et Octob. 1866. Il a été représenté comme la source de MATTH., I, II, par Conybeare, dans *The Guardian*, 29 april 1903, et par Schmiedel dans *Encycl. bibl.*, de CHEYNE, II, p. 1892-1893.

[2] TH. ZAHN, *Einleit. in das N. T.*, II, p. 266; W. C. ALLEN, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew*, 1907, p. 22.

[3] *Ad Ephes.*, XIX.

L'adoration des Mages n'a pas la même signification que celle des bergers. La révélation faite à ces sages de l'Orient, étrangers à la religion juive, affirme nettement, au seuil de l'Evangile, le caractère universel du salut apporté par le Christ. Or, la catholicité du christianisme n'étant pas particulièrement accentuée dans la suite, nous avons peut-être dans cette circonstance une preuve nouvelle que saint Matthieu tient le contenu de ces deux chapitres d'une source particulière. Dans la personne des bergers, le troisième évangile entend bien convoquer à la crèche des privilégiés. Ils doivent cette faveur à la simplicité de leur condition et à la droiture de leur âme. La « bonne volonté » se rencontre avant tout parmi eux. Encore ici saint Luc reste l'*Evangéliste des pauvres*. Entre les deux Epiphanies, il a choisi celle des petits et des humbles.

3. *Massacre des Innocents*. — L'événement est assez remarquable. S'il avait eu lieu, Flavius Josèphe, qui s'étend longuement sur les cruautés d'Hérode, en aurait parlé. Telle est la difficulté.

La prétendue invraisemblance se fonde surtout sur une estimation exagérée du nombre des enfants qui ont été massacrés par l'ordre

d'Hérode. Etant donnée la population de la bourgade de Bethléem, les enfants au-dessous de deux ans ne devaient pas y dépasser vingt ou trente. Josèphe a bien pu connaître le fait du massacre sans avoir à le raconter; pour donner une idée des atrocités commises de sang-froid par le vieux tyran, l'historien n'avait que l'embarras du choix. Son acte d'accusation reste encore assez chargé, puisqu'il met au compte d'Hérode l'assassinat de sa femme Mariamne, de sa belle-mère Alexandra, de ses trois fils : Aristobule, Alexandre et Antipater, de son beau-frère Costobar et de son oncle Joseph, sans parler d'une hécatombe de Pharisiens, et de l'ordre qu'il donna en mourant de massacrer un grand nombre de notables, qu'on devait réunir dans l'hippodrome de Jéricho.

Avec de pareilles mœurs, la disparition d'une vingtaine de petits enfants, nés pour la plupart d'obscurs paysans, n'aura pas dû fixer tellement l'attention publique. D'autant plus que le texte de saint Matthieu ne dit pas que l'exécution se soit faite partout le même jour, ni qu'on ait recouru à un mode uniforme de mort sanglante. Il ne faut pas s'en laisser imposer par la mise en scène de l'iconographie traditionnelle.

4. *La fuite en Egypte.* — M. Usener se demande pourquoi l'Egypte nous est représentée comme le lieu de refuge de la Sainte Famille[1]. Dans sa réponse, il fait tout d'abord observer qu'à cette époque, alors que la colonie juive se trouvait nombreuse et prospère à Alexandrie et dans tout le Delta du Nil, il était naturel qu'un artisan, contraint de quitter la Judée, prît le chemin de l'Egypte. Cette observation est de tous points judicieuse. Ce que le même auteur ajoute l'est moins, et même pas du tout. « Cependant les idées mythologiques ont eu encore ici leur influence; c'est en Egypte que les dieux olympiens, attaqués par le géant Tryphon, s'étaient enfuis. » Voilà qui est en retard d'au moins cinquante ans!

*
* *

5. *Les généalogies de Jésus-Christ.* — (MATTH., I, 1-17; LUC, III, 23-38.) Elles ont de tout temps divisé les exégètes, ce qui n'a pas facilité la tâche de l'apologiste[2]. Comment expliquer que Jésus se trouve ici rattaché à David par deux séries d'ancêtres, où l'on ne rencontre que trois noms identiques? Nous avons déjà dit que ces documents, quels qu'en

[1] *Encyclop. biblica*, de CHEYNE, III, 3351.
[2] Cf. ORIGEN., *Cont. Celsum*, II, 32; MIGNE, *P. G.*, XI, 852.

soient le sens et la portée, ne démentent pas la naissance virginale du Christ[1]; présentement, nous voudrions ramener à quelques points fermes la réponse qu'il convient de faire à la difficulté créée par leur divergence.

a) On peut accorder tout d'abord qu'aucune des solutions proposées n'est pleinement satisfaisante; mais une explication sans réplique n'est pas nécessaire pour maintenir la valeur d'ensemble de ces documents généalogiques.

b) Le plus ancien essai d'apologie, qui soit connu, date de Jules Africain, au début du IIIe siècle. D'après lui, Jacob serait le père réel de saint Joseph (MATTH., I, 16), tandis que Héli serait son père légal, aux termes de la loi juive dite du lévirat (LUC, III, 23). Cette opinion d'exégète — car Jules Africain lui-même n'y voit pas autre chose[2] — ne semble pas avoir eu, tout d'abord, un grand succès; mais, avec le temps, peut-être grâce à l'autorité d'Eusèbe, elle devint courante, et elle le resta du Ve au XVe siècle[3]. C'est alors que Annius de Viterbe (1490) pensa la rui-

[1] Ci-dessus, pp. 73-83; 122-123.

[2] « Καὶ ἡμῖν αὕτη μελέτω, εἰ καὶ μὴ ἐμμάρτυρός ἐστι, τῷ μὴ κρείττονα ἢ ἀληθεστέραν ἔχειν εἰπεῖν. Τὸ μέντοι Εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει », dans EUSÈBE, *H. E.*, I, 7; MIGNE, *P. G.*, XX, 97.

[3] Cf. EUSÈBE, *loc. cit.*, col. 89.

ner par la base, en proposant de voir dans saint Matthieu la généalogie de saint Joseph et dans saint Luc celle de la Sainte Vierge. Cette hypothèse fut reçue avec faveur par un grand nombre de théologiens, au XVIe et au XVIIe siècle, surtout du côté des protestants. Elle garde encore les préférences de M. Bacuez et de Mgr Le Camus[1]. Cependant, il n'est pas difficile de voir son côté faible : les Juifs n'avaient pas l'habitude de dresser une généalogie des ancêtres maternels; puis, et surtout, personne dans l'antiquité, pas même saint Irénée[2], n'a mis en doute que les deux généalogies ne soient de saint Joseph. L'unique avantage de l'opinion moderne est sa commodité, elle supprime la difficulté, en dispensant de réduire à l'unité les généalogies en question.

c) De nos jours, on constate une tendance marquée à retenir le point de départ du système ancien, qui est de voir, aussi bien dans saint Luc que dans saint Matthieu, la généalogie de saint Joseph. Seulement, au lieu des ancêtres selon la chair (Matthieu) et des ancêtres selon la Loi (Luc) — ou inversement,

[1] Bacuez, *Manuel biblique*, III, n° 116; Le Camus, *Vie de J.-C.*, I, p. 156.
[2] III, XXI, 9.

d'après des auteurs modernes[1] — le premier évangile représenterait la succession légitime, d'après laquelle les *droits davidiques* seraient descendus par saint Joseph jusqu'à Jésus, tandis que le troisième évangéliste entendrait produire la liste des *ancêtres* (réels ou légaux), qui rattachent Jésus à David par saint Joseph. La première généalogie ferait voir comment Jésus est l'*héritier* des promesses faites à David; elle serait donc conçue du point de vue juridique. Un successeur n'est pas nécessairement un fils; Joseph peut être l'héritier de Salomon et de Jéchonias, tout en restant la postérité réelle, de par la nature ou la loi du lévirat, de l'autre lignée, qui rejoint David par Néri et Nathan[2].

[1] CORNELY, *Introd. in N. T. libros sacros,* III, p. 201.

[2] Un des pivots de l'explication détaillée de ce système est le lien qui rattache Zorobabel à Jéchonias. D'après Jérémie (XXII, 30, cf. XXXVI, 30), Jéchonias et ses descendants sont rejetés par Dieu, ils n'auront plus jamais aucune autorité sur Juda; mais il n'est pas dit, pour autant, que le roi maudit ait été en réalité sans enfants. Le texte de Jérémie donnerait plutôt à penser le contraire, et l'auteur des Paralipomènes (I *Paralip.,* III, 17), à qui la prophétie n'était pas inconnue, énumère sept, peut-être huit enfants de Jéchonias. On peut donc conjecturer que dans saint Matthieu (I, 12) Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ veut dire *Jéchonias eut pour successeur Salathiel,* dont le père est, d'après saint Luc (III, 27), Néri. Le fils de Néri, descendant de David par Nathan, aura été *substitué*, par une disposition divine, à ceux de la lignée de Salomon, rejetés dans la per-

A l'époque où nos évangiles canoniques ont été rédigés, on disputait couramment dans les écoles rabbiniques sur le point de savoir si le Messie devait descendre de David par Salomon ou bien par Nathan[1]. Salomon était mort dans l'idolâtrie; Jéchonias, le dernier de ses descendants sur le trône avant la captivité, avait été rejeté de Dieu par la bouche du prophète Jérémie (XXII, 30). Les généalogies de l'Evangile donneraient satisfaction aux deux points de vue, qui ont, indépendamment l'un de l'autre, leur vérité respective.

Grotius semble avoir été le premier à proposer cette théorie, qui ne tarda pas à trouver faveur parmi les catholiques. Le P. Poussines, S. J., la développait en 1646[2], et bientôt après elle était accueillie par les Bollandistes dans

sonne de Jéchonias. Reste encore une difficulté. Dans I *Paralip.*, III, 19, Zorobabel est fils de Phadaia, et non pas de Salathiel, comme dans saint Matthieu et saint Luc. En mettant que le nom de Phadaia soit authentique et qu'il désigne un personnage distinct de Néri, — ce qui est contesté, — ne peut-on pas supposer ici un cas de lévirat? L'un des deux noms serait celui du père légal de Zorababel, par exemple Phadaia, et l'autre le nom de son père réel, Néri.

[1] Voir dans EUSÈBE, *Quæst. evang. ad Stephanum*, III, 2; MIGNE, *P. G.*, XXII, 896.

[2] *De concordia Evangelist. in genealogia Christi*, Tolosæ, 1646.

la notice qu'ils consacrent à saint Joseph, le 19 mars[1].

d) Dans cette dernière hypothèse, qui nous paraît la plus acceptable, la généalogie de saint Matthieu n'a guère qu'une valeur conventionnelle, tandis que celle de saint Luc garde des prétentions plus historiques. Du reste, le caractère artificiel du document généalogique qui figure dans le premier évangile, s'accuse par plus d'un côté. C'est d'abord sa division ternaire en séries de deux septaines chacune. En comparant les quarante-deux générations récapitulées au verset 17, avec les généalogies parallèles de l'Ancien Testament, on acquiert la conviction que dans l'Evangile, des générations intermédiaires ont été passées à dessein, pour obtenir une symétrie mnémotechnique, peut-être symbolique, voulue d'avance[2]. D'autre part, et contrairement aux

[1] De nos jours, cette théorie est favorablement exposée par P. Girodon, *Comment. critique et moral sur l'Evangile selon S. Luc,* 1903, p. 182; et défendue à fond par F.-C. Burkitt, *Evangelion da Mepharrashe,* 1904, II, pp. 258-266.

[2] D'après Gfrörer, *Die heilige Sage,* II, p. 9, note, l'ordonnance de la généalogie dans saint Matthieu serait fondée sur un procédé de gématrie, qui aurait été courant chez les Juifs pour la rédaction des documents de ce genre. La valeur numérique du nom de David, en hébreu DWD, égale 14, de là les séries de 14 générations; et comme ce même nom de David compte trois lettres, on a divisé toute la généalogie en trois séries homogènes. Cf. Allen, *op. cit.,* p. 6.

habitudes littéraires des Juifs, saint Matthieu fait mention de quatre femmes, dont trois pécheresses et une étrangère, pour mieux affirmer que les vues miséricordieuses de Dieu sur le salut du monde n'ont pas suivi constamment la voie, où le « légalisme » des Pharisiens les aurait volontiers confinées. Cette généalogie a été manifestement conçue d'un point de vue doctrinal très défini ; et c'est une preuve nouvelle que saint Matthieu donne ici au verbe ἐγέννησεν un sens assez large.

On ne surprend pas les mêmes préoccupations dans saint Luc. Son texte donne l'impression que l'évangéliste a reproduit tel quel le document à sa disposition[1].

e) D'où viennent ces généalogies ? Evidemment, les évangélistes ne les ont pas inventées. Dans saint Matthieu, les noms de la première série (I, 2-5) sont pris du premier livre des *Paralipomènes* (II, 1-15) ; ceux de la seconde série (I, 6-11) viennent de la même source (III, 1-16), mais avec des omissions. Quant aux noms

[1] Saint Luc lui-même n'est pas exempt de toute combinaison artificielle. « Ce n'est point par hasard que sa généalogie compte 77 noms, sept fois onze, et que les diverses parties se répartissent selon la même loi ». P. Girodon *op. cit.*, p. 183. Sur les différents systèmes de rédaction, quand il s'agit des généalogies de l'Ancien Testament, on peut lire F. Prat, dans les *Etudes*, t. LXXXVI, pp. 488-494 ; t. XCIII, pp. 617-620.

de la troisième série, on ne retrouve dans l'Ancien Testament que ceux de Salathiel et de Zorobabel. Il est impossible de préciser avec certitude la source où saint Luc a puisé la moitié de sa généalogie, de saint Joseph à Nathan, fils de David. On peut conjecturer qu'à défaut de documents officiels, les évangélistes auront recouru à des papiers de famille. Jules Africain raconte que le roi Hérode avait, par jalousie, fait brûler toutes ces généalogies[1]. La chose ne paraît guère vraisemblable, et Josèphe n'en parle pas. Ce que Jules Africain ajoute mérite plus d'attention. Les parents du Seigneur, avec lesquels il a conversé, lui ont dit avoir reconstitué leur généalogie, du mieux possible, en s'aidant de la tradition et de monuments écrits[2]. Ceci se passait au IIIe siècle. Il est permis de supposer que cent cinquante ans plus tôt, les évangélistes se trouvaient dans de meilleurs conditions encore.

f) Quelle portée les évangélistes ont-ils reconnue et entendue donner à ces généalogies? Il va de soi que la foi chrétienne en la descendance davidique de Jésus ne se fonde

[1] Dans Eusèbe, *H. E.*, I, 7; Migne, *P. G.*, XX, 96.

[2] *Ibid.*, col. 93 et 97: les *Desposynes* ou parents du Seigneur sortaient de deux centres principaux: de Nazareth et de Cochaba.

pas sur ces documents. Saint Marc et saint Paul l'enseignent tout uniment sans en appeler à aucune pièce justificative. Par leur contenu, ces listes de noms ne présentent aucun intérêt dogmatique, et si elles ne faisaient pas partie intégrante d'un texte inspiré, leur étude serait une affaire de pure curiosité. Pour les premiers fidèles l'origine humaine du Christ a été une doctrine, avant que d'être un fait historiquement établi. Jésus était le Messie, et donc le Fils de David. Du reste, il était de notoriété publique que Jésus-Christ sortait d'une famille issue de David ; tout comme on reconnaissait cette même prérogative à ceux de ses parents qui, vers la fin du siècle, furent traînés à cause de cela devant le tribunal de Domitien[1]. Il ne semble pas que, de son vivant, Jésus se soit vu contester ce titre, pas même dans saint Jean, VII, 27, 41, 42. Mais, autre chose est un fait de notoriété publique, et autre chose la valeur d'un document écrit ayant la prétention de l'établir.

Aux yeux des évangélistes, les généalogies avaient évidemment la valeur requise pour le but que chacun s'est proposé en les produisant. Est-ce à dire que ces listes soient garanties par eux comme représentant, jusque dans

[1] EUSÈBE, *H. E.*, III, 20.

les derniers détails, la réalité même des choses ? Nous touchons ici à la délicate question des citations implicites incomplètement garanties par l'hagiographe. On convient assez généralement que si cette théorie est recevable quelque part c'est, en matière de généalogie [1]. Est-ce ici le cas d'en faire usage ? A-t-on des raisons suffisantes de penser que saint Luc s'est borné à citer son document ? La question se pose à propos de Rhesa, au v. 27, et surtout de Caïnan, au v. 36. Pour son propre compte, le P. Pesch estime qu'on peut répondre à la difficulté, sans recourir à une citation implicite incomplètement garantie ; mais il ajoute aussitôt : « Je ne blâme pas pourtant le sentiment de ceux qui pensent que saint Luc se contente de rapporter la généalogie que les chrétiens venus de la gentilité lisaient dans la version des Septante, sans ajouter ni enlever à l'autorité des renseignements qui y

[1] « L'historien sacré — par là même qu'il nous livre ces documents sous leur forme particulière, hiératique, conventionnelle, et qu'il les laisse en dehors et pour ainsi dire en marge de ses récits — nous dit suffisamment, me semble-t-il, que nous pouvons les considérer comme des pièces, qu'il reproduit, surtout à raison de leur intérêt pour ses lecteurs juifs, sans avoir jugé nécessaire de les contrôler et sans leur attribuer d'autre autorité que celle de la tradition ou des registres publics qui les lui ont fournies ». P. Brucker, dans les *Etudes*, 20 janvier 1903, p. 229 ; cf. 20 décembre 1906, p. 801.

figurent. Cette opinion a, depuis des siècles, des partisans peu nombreux, il est vrai, mais qui sont des exégètes et des théologiens de marque. Tous néanmoins s'accordent à maintenir qu'en « citant » de la sorte, Luc n'a commis aucune erreur formelle. Les tenants des citations implicites peuvent donc se réclamer de leur patronage. Du reste, il y a ici quelque raison d'admettre une pareille citation[1]. »

Eusèbe est allé bien plus loin. Entre autres manières de rendre compte des généalogies du Christ dans les évangiles, il propose d'étendre à tout le document de saint Luc la portée de l'incidente, qui se lit au commencement de son texte, ὡς ἐνομίζετο, *à ce que l'on croyait.* L'évangéliste aurait rapporté le sentiment des Juifs, mais en leur laissant la responsabilité de ce qu'ils avancent. Cette opinion, qui repose sur un contresens, n'a jamais trouvé faveur; du moins, elle a l'avantage de faire toucher du doigt que la théorie des citations implicites n'est pas une nouveauté dans l'exégèse catholique.

*
* *

L'Evangile de l'Enfance diffère selon qu'il

[1] Ch. Pesch, S. J., *De Inspiratione sacræ Scripturæ,* 1906, p. 547.

est lu dans saint Matthieu ou dans saint Luc. S'ensuit-il que sa valeur historique doive, en bloc, rester douteuse aux yeux d'une critique qui veut être méthodique ?

Certes, la diversité est très réelle. Il ne faut pas pourtant perdre de vue, — et nous l'avons rappelé en commençant, — que le fond du récit reste identique, notamment en ce qui concerne la naissance virginale. L'état de ces premiers chapitres n'est qu'une preuve de plus que Matthieu et Luc ont, en outre des deux sources principales dont ils se servent couramment, une troisième source, respectivement propre à chacun. Cet état des textes atteste encore que les traditions sur l'enfance du Seigneur se sont formées et ont été transmises indépendamment l'une de l'autre. Il est à noter que les différences se sont créées ici par voie d'omission : un évangéliste raconte ce dont l'autre ne parle pas. Dans ces conditions, différer n'est pas se contredire.

L'accord fondamental de plusieurs témoins, en dépit des divergences accidentelles de leur témoignage, est une preuve qu'ils n'inventent pas de toutes pièces, qu'ils ne déforment pas foncièrement les choses. Une réalité antérieure et indépendante d'eux peut seule rendre compte de leur accord. C'est là un principe de critique historique. Les évangé-

listes dépendent donc d'une tradition sur les origines humaines et l'enfance de Jésus.

Les anciens en avaient déjà fait la remarque, et des critiques modernes trouvent qu'elle a du bon. « S'il est vrai que nos Evangiles ne dépendent point les uns des autres, il y a là de quoi nous donner confiance dans leur valeur historique. Car, dans ce cas, nous avons affaire à trois formes indépendantes d'une même tradition; et par leurs divergences mêmes qui n'altèrent point leur unité fondamentale et qui attestent leur indépendance, elles se prêtent un mutuel appui[1] ».

Que vaut cette tradition ? Est-elle mythe, légende ou histoire? Les différences qu'on relève dans les récits qui nous l'ont transmise ne sont pas fatales à son caractère historique; de ce point de vue, elles n'ont que peu ou même point de portée. Il n'est pas rare qu'une histoire se propage, tout aussi bien que la légende, en des récits multiples et divers, dont aucune n'est réellement irréconciliable avec la vérité de l'événement. Les historiens classiques, et j'entends les meilleurs, nous fournissent de ce fait nombre d'exemples incontestables. Par contre, la légende prend parfois une forme tellement caractérisée

[1] H. MONNIER, *La mission historique de Jésus*, 1906, p. XIV.

qu'elle reste uniforme et invariable. L'accord absolu des évangélistes ne suffirait pas à établir la valeur historique de l'évangile de l'Enfance, et pareillement leurs différences ne sauraient le ranger parmi les légendes. C'est par la critique du contenu, c'est par l'histoire du milieu où nos textes ont été rédigés que le problème doit se résoudre. Et c'est à sa solution que nous avons consacré toute cette étude.

N'importe, on souhaite une réponse plus directe. Pourquoi saint Luc n'a-t-il rien dit de l'adoration des Mages, qui eût été si bien à sa place dans un évangile, dont le but est de révéler le Sauveur du monde? Est-ce ignorance ou silence intentionnel? Pourquoi, de son côté, saint Matthieu omet-il l'accomplissement des rites mosaïques, lors de la circoncision, de la présentation et du recouvrement de Jésus au Temple, lui qui devait faire observer expressément que le Christ était venu pour accomplir la Loi? Ce sont les seules omissions qui constituent réellement la difficulté. Le silence du troisième évangéliste sur l'adoration des Mages explique sans peine pourquoi il a passé le massacre des Innocents et la fuite en Egypte; ces deux derniers événements ne se comprennent plus sans le premier. Et pareillement, on voit, sans trop de

peine, pourquoi saint Matthieu omet l'apparition de l'Ange à Marie et se contente de celle dont saint Joseph fut favorisé. Concevant l'Incarnation du point de vue de la légalité juive, Joseph, l'époux de Marie, reste, à ses yeux, le centre de tout le mystère.

Le problème de la concordance à établir ici entre le premier et le troisième évangile a reçu déjà plus d'une explication. On peut voir les combinaisons qui figurent dans les *Vies de Jésus*, qu'elles soient catholiques ou non. Elles ne sont pas une nouveauté, puisque, dès le second siècle, Tatien et saint Irénée ont essayé de compléter un évangéliste par un autre. La plupart de ces tentatives sont ingénieuses, plusieurs atteignent à un haut degré de vraisemblance; mais, en définitive, elles restent des conjectures. Peut-être que la vraie solution est encore à trouver.

Quand il s'agit de dire non plus ce qu'un auteur a connu, mais ce qu'il a ignoré, pourquoi il a mis ceci à cet endroit plutôt qu'à tel autre, et surtout dans quel but il s'est tu, alors que, d'après toutes les vraisemblances, il pouvait parler, il y faut beaucoup de discrétion. Les historiens, — les vrais, — ceux qui sont familiarisés avec la critique des documents, savent que, dans ces sortes de questions, il y a souvent plus de sagesse à ignorer qu'à affec-

ter un savoir de mauvais aloi. Les solutions faciles et le ton tranchant constituent ici un préjugé défavorable.

A côté du récit de l'Enfance, il y a dans les évangiles plus d'un autre passage de nature à commander la modération dans nos jugements. Je me borne à un exemple que le R. P. Rose a déjà signalé. « Tous les critiques admettent que saint Luc a connu le voyage de Jésus à Tyr et à Sidon. Or, il n'a pas raconté cette excursion qui était favorable à sa thèse. Il faut donc rechercher une autre explication de ces oublis ou omissions. Bien que l'auteur nous ait avertis qu'il écrit avec ordre, on ne doit pas supposer qu'il veut rapporter tous les événements dont il est informé. Nous pensons que l'étude attentive de son procédé narratif éclaire mieux les divergences de sa narration[1] ».

Si nous avions deux récits concordant de tous points, on ne manquerait pas de dire que leur témoignage se réduit à un seul, dépendants qu'ils sont l'un de l'autre par voie de citation ou d'utilisation. Mais non, ils diffèrent! Ce n'est pas une raison de crier à l'erreur ou à l'invraisemblance, sans y regarder de plus près.

[1] *Evangile selon saint Luc,* trad. et comment., 1904, p. 28.

On constate du côté des critiques, y compris ceux qui ne nient pas *a priori* la possibilité philosophique du surnaturel, une tendance marquée à aborder les textes bibliques avec défiance, à se montrer plus exigeants à leur endroit qu'ils ne le sont pour les auteurs profanes. Si cette circonspection se borne à vouloir des preuves avant que d'admettre l'existence d'un miracle, rien de plus juste. A la condition pourtant qu'on n'exigera pas ici un mode d'argumentation que le sujet ne comporte pas, et qu'on se souviendra que l'Histoire Sainte reste toujours, quoi qu'on fasse, un livre à part. Tout en étant soumise aux lois rationnelles de la critique, l'observation du fait surnaturel, qui doit concourir comme un facteur important à la solution du problème religieux, se trouve être contrariée ou servie par des dispositions intimes de l'observateur, qui ne relèvent plus uniquement de la méthode historique.

Et cette remarque vaut bien davantage quand il s'agit d'apprécier les faits ou de critiquer le document qui en témoigne. C'est dans les profondeurs mystérieuses de l'âme humaine que se résout en définitive le conflit entre le dogme et l'histoire.

J'ai plaisir à citer ici une belle page du P. L. de Grandmaison. « Le dogme de la

naissance virginale fait partie d'un ensemble doctrinal qui l'autorise en le débordant, et l'acceptation de cet ensemble est subordonnée à l'attitude qu'on adopte à l'égard de Jésus-Christ et de son Eglise. Si l'histoire du Sauveur loyalement étudiée, si l'infinie fécondité de son œuvre encore vivante au milieu des hommes nous amènent à voir en lui l'Envoyé et le Fils de Dieu; si l'autorité de l'Eglise catholique se manifeste comme seule capable d'interpréter les paroles de vie et d'ouvrir les voies du salut, alors nous n'avons plus à épiloguer sur les détails; à restituer, comme à tâton, un symbole plus ou moins cohérent...; notre foi n'est plus à la merci de recherches que, seuls, quelques privilégiés peuvent entreprendre[1] ».

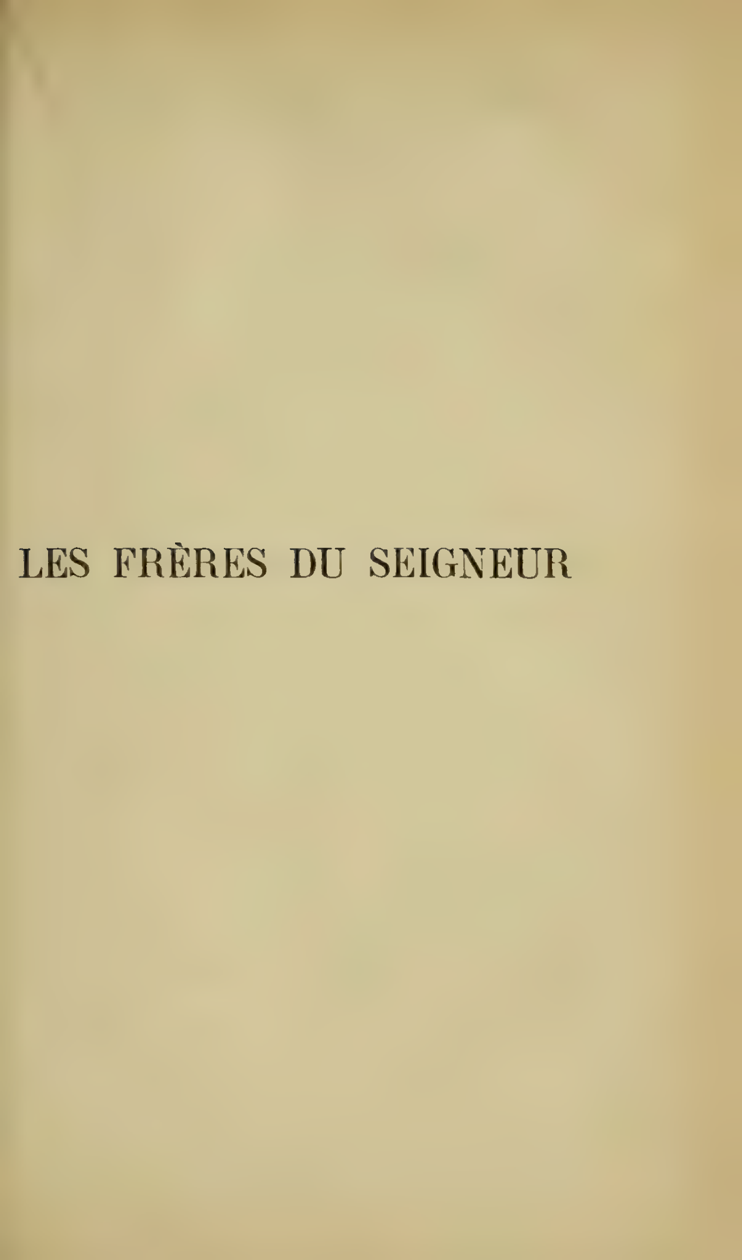
Du reste, les recherches minutieuses sur les origines, la conservation et la portée historique des textes seront grandement utiles, pourvu qu'on les conduise avec méthode et

[1] *Etudes*, 20 mai 1907, p. 526. D'après saint Thomas, le miracle de la naissance virginale ne nous a pas été donné en preuve de la vérité du christianisme, mais il est bien plutôt l'objet mystérieux de notre foi. « Sciendum quod miraculorum Dei quædam sunt, de quibus est fides : sicut miraculum virginei partus et resurrectionis Domini, et etiam Sacramenti altaris ; et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset ; quædam vero miracula sunt ad fidei comprobationem : et ista debent esse manifesta ». *Summæ theol.*, 3a p., q. 29, a. 1, ad 2.

équité. Il est indigne d'un vrai savant de les aborder avec le dessein arrêté d'y faire tourner toutes les circonstances, même les plus banales, au discrédit de l'histoire évangélique. Ce n'est pas là une simple réflexion de croyant. Des critiques, que le souci de maintenir l'inerrance de l'Ecriture ne gêne pas, protestent hautement contre le traitement exceptionnel dont on use à l'égard des historiens sacrés. Au livre des Actes (v, 36) se lit un renseignement qui semble incompatible avec le récit que l'historien Josèphe fait de son côté. D'emblée, on décrète que saint Luc a tort. Et pourquoi pas Flavius Josèphe?... demande M. Harnack[1]. On pourrait étendre la remarque à bien d'autres cas.

En critique biblique peut-être plus qu'ailleurs, toute explication qui ne repose pas sur une analyse exacte et impartiale des textes, soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout; elle est condamnée à disparaître tôt ou tard.

[1] *Lukas der Arzt*, 1906, p. 88.



LES FRÈRES DU SEIGNEUR



LES FRÈRES DU SEIGNEUR[1]

La question des « frères du Seigneur » ne comporte plus de solution nouvelle, on a déjà écrit sur le sujet tout ce qui pouvait être dit. Il ne reste qu'à préciser dans quelle mesure ces explications cadrent avec les textes. Et ici, la tâche n'est pas aisée ; par le nombre et le caractère de ses données, le problème reste un des plus complexes du Nouveau Testament. Cette complexité même est cause que, dans la préférence accordée à telle solution, il est facile de prendre le change ou de le donner. En ne tenant compte que d'une partie des éléments du débat, en perdant de vue la langue, les mœurs et les croyances du milieu où nos évangiles ont été rédigés, on lèvera sans peine la difficulté créée par l'expression de « frères du Seigneur » : il suffit de dire que Jésus n'a pas été le fils unique de sa mère ; mais cette solution sommaire, séduisante par sa simplicité, n'est en définitive qu'un leurre. On ne tarde pas à s'apercevoir qu'à la place d'une difficulté, réelle sans doute, mais pas insurmontable, on en a sou-

[1] Cette étude a paru tout d'abord dans la *Revue biblique*, janvier, 1908.

levé plusieurs autres, dont l'ensemble fait sur l'esprit une impression autrement décisive.

Pour mettre quelque ordre dans cette étude, nous l'avons divisée en trois parties : 1° Les faits, 2° Les explications qui en ont été données, 3° Critique et conclusion.

CHAPITRE PREMIER

LES FAITS

---

1. Les quatre évangélistes, l'auteur des Actes et saint Paul parlent des « frères du Seigneur [1] ». D'après saint Matthieu et saint Marc, ils s'appellent Jacques, Joseph, Siméon, et Jude. Là même on fait mention des sœurs de Jésus, qui habitent Nazareth [2].

Les trois premiers évangélistes comptent, au nombre des femmes pieuses qui suivent

[1] Matth., xii, 46 ; xiii, 55 ; Marc, iii, 31 ; vi, 3 ; Luc, viii, 20 ; Jean, ii, 12 ; vii, 5 ; *Act.*, i, 14 ; II *Cor.*, ix, 5.

[2] Matth., xiii, 55 ; Marc, vi, 3, dont le témoignage, en ce qui concerne Jacques, est renforcé par celui de saint Paul, *Galat.*, i, 19. Les Grecs ont parfois adouci la forme hébraïque du nom de Joseph en Ἰωσῆς, Ἰωσῆτος (Marc, vi, 3 ; xv, 40, 47) ; pour s'en convaincre, il suffit de comparer dans une édition critique, Matth., xiii, 55 avec xxvii, 56. J. B. Lightfoot, *Epistle to the Galatians (Dissert.* II, *The Brethren of the Lord)*, p. 268, doute de l'identité des deux noms (Ἰωσήφ et Ἰωσῆς), mais c'est à tort. Cf. Dalman, *Grammat. aram.*, p. 175 ; Allen, *Comment. on the Gospel according to S. Matthew* (1907), pp. 156, 299.

le Christ et se tiennent au pied de la croix, Marie mère de Jacques, que saint Matthieu et saint Luc disent, plus expressément encore, être la mère de Jacques le Mineur et de Joseph[1]. D'autre part, saint Jean écrit de cette même Marie qu'elle était la sœur de la mère de Jésus; puis il ajoute pour la caractériser davantage, ἡ τοῦ Κλωπᾶ « celle de Clopas[2] ».

Les frères du Seigneur ne croyaient pas en lui pendant sa vie publique[3]; bien qu'après la Résurrection, on les voie figurer au nom-

[1] MATTH., XXVII, 56; MARC, XV, 40; LUC, XXIV, 10. Nous retenons ici l'appellation de *Mineur*, sans préjuger sa portée; le texte de saint Marc a τοῦ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ, ce qui n'emporte pas nécessairement l'idée d'une comparaison avec un autre Jacques. Il peut se faire que ce Jacques ait été appelé *le Court* à cause de sa petite taille.

[2] JEAN, XIX, 25. L'identité de Marie de Clopas avec celle que l'évangéliste appelle la sœur de la mère de Jésus, — quelle que soit ici la portée du terme ἀδελφή, — ne me semble pas sérieusement contestable. Du reste, elle est très généralement admise. Cf. TH. CALMES, *L'évangile selon S. Jean*, 1904, p. 440; LOISY, *Le quatrième évangile*, 1903, p. 877 et C. HARRIS dans *Diction. of Christ and the Gospel*, 1906, p. 234. On a dit, pour exclure l'hypothèse d'une *sœur* de la sainte Vierge, au sens rigoureux du mot (hypothèse qui n'est pas nécessaire), que deux sœurs n'auraient pas porté le même nom. Cf. LIGHTFOOT, *op. cit.*, p. 264. La raison n'est pas convaincante. Parmi les enfants d'Hérode le Grand deux ont le nom de Philippe. Chez les Romains, Octavie, la sœur de l'empereur Auguste, avait quatre filles, dont deux s'appelaient Marcella, et deux Antonia.

[3] JEAN, VII, 5; MARC, III, 21; cf. VI, 4.

bre de ses disciples [1]. Et pourtant, quand les évangélistes énumèrent les Apôtres, ils groupent invariablement trois noms qui, à tort ou à raison, ont fait penser aux frères du Seigneur; ce sont Jacques d'Alphée, Jude de Jacques et Siméon le Cananéen ou Zélote. Dans saint Matthieu et saint Marc, on lit, à la place de Jude, Lebbée ou Thaddée[2]. Enfin, il ne faut pas perdre de vue qu'une des épîtres catholiques se donne pour l'œuvre de Jude, frère de Jacques[3].

2. A ces données des textes canoniques il faut joindre ce qui se lit dans Flavius Josèphe et dans Hégésippe.

Le premier rapporte que, vers l'an 62, « fut mis à mort Jacques, le frère de Jésus, qui est appelé Christ [4] ». Eusèbe, qui connaît le passage de Josèphe, en appelle, pour ce même fait à deux autres documents : les *Recognitiones clementinæ* et l'histoire d'Hégésippe. On voit, par les détails de leur récit, que ces derniers témoins ne dépendent pas uniquement de l'historien juif[5].

[1] *Act.*, I, 14; I *Cor.*, IX, 5.
[2] MATTH., X, 3, 4; MARC, III, 18; LUC, VI, 15, 16; *Act.*, I, 13.
[3] JACQUES, I, 1.
[4] *Ant. Jud.*, XX, IX, 1. Il va sans dire que l'authenticité et l'intégrité de ce passage a donné lieu aux mêmes controverses que les deux autres du même auteur, qui concernent le Christ et les origines chrétiennes.
[5] EUSÈBE, *HE*, II, 23.

Vers l'an 160, Hégésippe recueillit sur place les traditions palestiniennes au sujet des frères du Seigneur. Il est vraisemblable qu'il aura conversé avec leurs descendants. Jules Africain affirme en avoir encore rencontré cinquante ans plus tard[1]. Or, voici à quoi se ramènent les renseignements fournis par Hégésippe, d'après les fragments qu'Eusèbe nous a gardés de cet auteur, dans son *Histoire ecclésiastique*.

Jacques, le frère du Seigneur, surnommé le Juste, prit, avec les Apôtres, le gouvernement de l'église de Jérusalem (II, 23). « Après que Jacques le Juste eut été martyrisé pour la même cause que le Seigneur ; à son tour, le fils de son oncle paternel, Siméon, le fils de Clopas, fut constitué évêque (de Jérusalem) ; à l'unanimité on lui donna la préférence, à cause qu'il était un autre cousin du Seigneur[2] »

[1] EUSÈBE, *HE*, I, 7.

[2] *Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ τοῦ θείου Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* On a proposé de ce passage une autre traduction. LIGHTFOOT, *op. cit.*, p. 276 traduit comme suit : « Après le martyre de Jacques le Juste, pour la même cause que le Seigneur, le fils de son oncle paternel, Siméon, le fils de Clopas, fut ensuite constitué évêque (de Jérusalem), à l'unanimité on le mit en avant comme second (évêque), à cause qu'il était cousin du Seigneur ». L'importance de ce texte est trop considérable pour que nous ne donnions pas les raisons de notre traduc-

(IV, 22). Ce même Siméon fut crucifié sous Trajan (98-117), âgé de cent vingt ans. De son grand âge, Eusèbe conclut qu'il avait bien pu voir et entendre le Seigneur; d'autant plus, ajoute-t-il, qu'il est question, dans l'Evangile, d'une Marie (femme) de Cléophas (= Clopas), de laquelle Siméon est né. A cette même époque, survivaient d'autres parents du Sei-

tion. *a*) L'adverbe πάλιν, mis ici en évidence, ne saurait souligner le fait banal qu'on donna un successeur à Jacques; au contraire il tombe bien sur la circonstance, assez remarquable, que le second évêque de Jérusalem fut, comme le premier, un cousin du Seigneur. *b*) La construction ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον invite naturellement à rapporter δεύτερον à ἀνεψιόν plutôt qu'à ἐπίσκοπος; cet accord apparait comme nécessaire quand on réfléchit que le verbe προτίθημι n'est pas un synonyme de προΐστημι, καθίστημι, ἐκλέγω ou χειροτονέω (*établir, constituer, préposer, ordonner*), mais qu'il veut dire *donner la préférence à*. Or, la raison pour laquelle on *préféra* Siméon à tout autre, c'est qu'il serait un second cousin du Seigneur sur le siège de Jérusalem. *c*) En rapportant αὐτοῦ à κυρίου plutôt qu'à Ἰακώβου, nous ne faisons que suivre le mouvement général de la phrase; mais, à la rigueur, Siméon pourrait être le fils de l'oncle paternel de Jacques, tout en restant le cousin du Seigneur. Nous aurons à parler plus bas du sentiment de ceux qui voient dans *Marie*, mère de Jacques, la sœur tout à la fois de *Clopas*, père de Siméon, et de *Joseph*, père putatif de Jésus. Que Clopas fut frère de Joseph, c'est ce qui est affirmé par Eusèbe, sur le témoignage même d'Hégésippe (III, 11; cf. 32).

D'où il suit que, sous la plume d'Hégésippe, et conséquemment d'Eusèbe, le terme ἀδελφός est ici un équivalent d'ἀνεψιός, et que la parenté de Jacques avec le Seigneur ne diffère pas essentiellement de celle de Siméon.

gneur, notamment les petits-fils de Jude, « dit le frère du Seigneur selon la chair » (III, 32; cf. 11 et 20). Déjà, sous le règne de Domitien (81-96), on les avait traînés devant le tribunal impérial, comme étant descendants de David et parents du Christ; mais l'empereur avait donné l'ordre de les relâcher, estimant que ces paysans ne faisaient courir aucun danger à son autorité sur la Judée[1] (III, 20).

Aux textes de Josèphe et d'Hégésippe, des auteurs joignaient volontiers un fragment présumé de Papias de Hiérapolis[2]. On reconnaît assez généralement aujourd'hui que le document n'est pas authentique[3].

[1] Des quatre personnages appelés dans le N. T. « frères du Seigneur », Joseph est le seul dont la tradition du IIe siècle ne dise rien. Peut-être est-il mort de bonne heure?

[2] Cf. le n° 2397 des MSS. de la Bodleian Library d'Oxford; reproduit dans Migne, *P. G.*, V. 1261-1262.

[3] L'authenticité acceptée par Mill, *The accounts of our Lord's Brethren in the N. T. indicated*, (1843), p. 238, est regardée comme très douteuse par le P. Corluy, *Les frères du Seigneur*, dans les *Etudes religieuses*, 1878, t. I, p. 15. Quant à M. Vigouroux, *Les Livres saints et la crit. rat.*, IV, 2e p. (1891), p. 497, après J. B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 273, il y voit l'œuvre d'un grammairien du nom de Papias, qui vivait au XIe siècle.

CHAPITRE II

LES EXPLICATIONS

1. L'appellation de « frères du Seigneur » devait être, à l'origine, comprise de tous. Il n'y a pas trace de divergence ni surtout de discussion à ce sujet, jusque vers la fin du second siècle.

La première explication du terme se rencontre dans Hégésippe, qui du reste n'a pas la prétention de résoudre une difficulté, mais seulement de dire ce que tout le monde savait. Siméon fut choisi pour succéder à Jacques sur le siège de Jérusalem, parce qu'il avait l'avantage d'être *un autre cousin* du Seigneur. Or, Jacques est couramment appelé par Hégésippe *le frère* du Seigneur. C'est donc que, sous sa plume, les deux expressions sont équivalentes[1]. Du reste il nous

[1] Cette conclusion est ici capitale. Aussi bien, a-t-on essayé de tirer en tous sens le témoignage d'Hégésippe, comme on peut le voir dans Lightfoot, *op. cit.*, p. 278;

apprend que Siméon est cousin de Jésus par son père Clopas.

Par la teneur des textes, comme aussi par la manière dont Eusèbe les utilise, il est manifeste que Jacques et Siméon restent, aux yeux du chroniqueur palestinien, identiques à ceux des mêmes noms qui sont énumérés dans l'Evangile parmi les frères du Seigneur. A-t-il pensé que ces deux personnages étaient entre eux frères plutôt que cousins? Les rares fragments d'Hégésippe qui nous sont parvenus ne permettent pas de faire à la question une réponse catégorique. Il est certain qu'il ne donne jamais à Siméon le titre de « frère de Jacques ».

Le même auteur écrit encore de Jude : « Celui qui était dit le frère du Seigneur selon la chair[1] ». Si Jude avait été le frère de Jésus au sens strict du mot, pourquoi faire observer qu'on *l'appelait son frère?* La chose allait de soi. Dira-t-on qu'entre tous les frères du Sei-

Diction. of Christ and the Gospel (Hastings), I, p. 234; *Diction. of the Bible* (Hastings), I, p. 230; Renan, *Les Evangiles*, pp. 55, 541; Corluy, *Etudes religieuses*. 1878, I, p. 22.

[1] Τοῦ *κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ*, HE, III, 20. Les *Homélies clémentines*, XI, 35, ont pareillement, à propos de Jacques : *ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*. Jésus a un père, il a des frères, mais c'est à un titre tout particulier ; et voilà pourquoi l'appellation courante a besoin d'explication.

gneur Jude était le plus en vue, et qu'à ce titre on lui donnait par antonomase le nom de ἀδελφὸς τοῦ κυρίου? L'hypothèse n'est pas recevable. On sait que « le frère du Seigneur » par excellence était Jacques, le premier évêque de Jérusalem ; tellement que Jude lui-même se contente de prendre, en tête de sa lettre, la qualification de « frère de Jacques ». Quant au déterminatif κατὰ σάρκα *selon la chair*, il garde ici un sens suffisant, même s'il n'a d'autre but que de bien marquer que Jude n'était pas le frère de Jésus seulement *selon l'esprit*, à la façon des Apôtres et des Disciples.

A cette époque primitive, l'appellation de « frère du Seigneur » est peut-être moins un titre d'honneur qu'un moyen commode de distinguer les nombreux homonymes qui comptent parmi les personnages considérables de l'église de Jérusalem. S'il fallait en croire certains auteurs, il n'y aurait pas eu moins de quatre Jacques, peut-être cinq.

L'*Evangile de Jacques* et l'*Evangile de Pierre*, qui sont des œuvres apocryphes de la fin du second siècle, voient dans les frères du Seigneur des enfants que Saint Joseph aurait eus d'un premier mariage, avant que de devenir l'époux de Marie[1]. Au lieu de cousins

[1] *Evang. Jacobi.*, IX, XVII, XV; cf. *Pseudo-Matth.*, XXXII ;

paternels, comme dans Hégésippe nous avons ici des demi-frères[1].

2. Au seuil du troisième siècle, on rencontre Tertullien. A-t-il tenu que les frères du Seigneur étaient nés de Marie, mère de Jésus? Helvidius et saint Jérôme l'ont cru[2], tandis que des critiques modernes, par exemple J.-B. Lightfoot, font difficulté d'accorder ce point[3].

Dans les passages où le grand polémiste touche incidemment au sujet, c'est pour s'en prendre au docétisme des marcionites, qui abusaient des paroles du Christ rapportées dans l'Evangile : « Qui est ma mère et quels sont mes frères[4] »? Pour établir la vérité de la nature humaine dans Jésus-Christ, Tertullien insiste sur la maternité de Marie. Jésus est homme aussi réellement que nous : il a une *mère* qui l'a engendré de sa chair, la

Evangel. Nativ. Mariæ, VIII ; *Histor. Josephi,* XXXV. Pour l'*Evangile de Pierre,* voir ORIGÈNE, *in Matth.,* XIII, 55.

[1] Au témoignage de saint JÉRÔME, *Comment. in Matth.,* XII, 49-50, les apocryphes nommaient la première femme de Joseph : Melcha ou Escha; elle aurait été fille d'Anchée, frère de Zacharie, le père de Jean-Baptiste.

[2] *Contra Helvid.,* 17. M. l'abbé d'Alès, *La Théologie de Tertullien,* 1905, pp. 196-197, souscrit, semble-t-il, au jugement de saint Jérôme.

[3] *Op. cit.,* p. 278.

[4] *De Virginibus velandis,* VI ; *Adv. Marc.,* IV, 19 ; *De Carne Christi,* VII, XXIII ; *De Monogamia,* VIII.

Loi lui donne un *père* dans la personne de saint Joseph[1], l'Evangile nous parle de ses *frères*. Il est vrai que la Vierge a conçu Jésus alors qu'elle n'était encore que « fiancée », — c'est le sentiment de Tertullien, — mais la Loi assimile la fiancée à l'épouse. Et puis, Marie devait, après avoir enfanté le Verbe de Dieu, devenir réellement la « femme » de Joseph, *semel nuptura post partum*. Pourquoi ne pas entendre dans le même sens l'expression la plus dure que Tertullien ait employée au sujet de Marie : *virum passam*? La Vierge a porté le joug de l'homme, puisque la loi du mariage l'a soumise à Joseph. Il ne faut pas oublier que nous avons affaire à un juriste, qui prend au sérieux les réalités légales.

Ces considérations ne sont pas sans valeur, mais elles tiennent difficilement devant le fait qu'au milieu du troisième siècle, Origène, en un passage que nous allons citer, semble bien avoir représenté Tertullien comme un adversaire de la perpétuelle virginité de Marie.

On dirait que Clément d'Alexandrie (†215) a voulu combiner le sentiment d'Hégésippe avec celui des Evangiles apocryphes. Dans un passage des Hypotyposes, cité par Eusèbe

[1] Tertullien croit à la conception virginale de Jésus.

(H. E., II, 1), il semble identifier Jacques le frère du Seigneur avec l'apôtre du même nom, fils d'Alphée. D'autre part, dans un fragment qui provient vraisemblablement de la version latine que Cassiodore avait fait exécuter, il voit dans Jude, l'auteur de l'épître catholique, tout à la fois le frère de Jacques et un des fils de Joseph[1]. Il peut se faire que la contradiction ne soit ici qu'apparente. Les frères de Jésus sont appelés les fils de Joseph. A quel titre? Il n'est ni impossible, ni invraisemblable qu'aux yeux de Clément d'Alexandrie ils aient été seulement ses neveux, des enfants dont Clopas son frère, ou Alphée son beau-frère, lui auront, en mourant, laissé la tutelle. Ce n'est là qu'une supposition, mais peut-être a-t-on le devoir d'y recourir, avant que d'admettre une incohérence dans le témoignage d'un homme, qui se trouvait assez bien placé pour être renseigné sur la tradition historique du second siècle concernant les frères du Seigneur.

[1] Ce fragment se lit dans MIGNE, *P. G.*, IX, 731-734. « Jude, qui a écrit l'épitre catholique, était un des fils de Joseph et le frère du Seigneur, un homme d'une profonde piété; bien qu'il eût connaissance de sa parenté avec le Seigneur, il ne dit pas qu'il était son frère; mais, que dit-il? *Jude, le serviteur de J.-C.*, parce qu'il était son Seigneur, et *frère de Jacques.* Ce qui du reste est vrai, il était son frère, étant le (fils) de Joseph ». Cf. CASSIODORE, *De Instit. Div. Lit.*, 8.

Origène († 254) sait que quelqu'un dont il ignore, ou plutôt dont il préfère taire le nom, a été assez insensé pour dire que Marie, après la naissance de Jésus, avait eu de Joseph d'autres enfants; et qu'à cause de cela le Christ l'aurait publiquement désavouée pour sa mère (Marc, iii, 33-34). C'est une hérésie ajoute-t-il, qui ne tient pas devant le texte des Ecritures[1]. — Quel est le personnage visé

[1] Le passage ne nous est connu que par la traduction de saint Jérôme.

« Debemus in hoc loco, ne simplices quique decipiantur, ea quæ solent opponere hæretici, confutare. In tantam quippe nescio quis prorupit insaniam, ut assereret negatam fuisse Mariam a Salvatore, eo quod post nativitatem illius juncta fuerit Joseph; et locutus est, quæ quali mente dixerit, ipse noverit qui locutus est. Si quando igitur hæretici vobis tale quid objecerint, respondete eis et dicite : Certe Spiritu sancto plena Elisabeth ait : *Benedicta tu inter mulieres*. Si Sancto Spiritu benedicta canitur Maria, quomodo eam Salvator negavit? Porro quod asserunt eam nupsisse post partum, unde approbent non habent. Hi enim filii qui Joseph dicebantur, non erant orti de Maria, neque est ulla Scriptura quæ ista commemorat ». *Homil VIIa in Lucam*, in med. Migne, *P. G.*, XIII, 1818; cf. *Contra Cels.*, i, 47. Une phrase de M. Lesêtre, *La Vierge-Mère* dans la *Revue du clergé français*, 15 juillet 1907, p. 117, pourrait donner à croire qu'il faut compter Origène parmi les adversaires de la virginité de Marie *post partum*. Par bonheur, le même auteur nous dit quelques pages plus bas, p. 129, qu'Origène figure parmi ceux qui « ont été très fermes sur la doctrine de la virginité de Marie ». En effet, le texte auquel on faisait allusion tout d'abord, concerne la virginité *in partu*. Cf. *In Luc.* hom XIV, Migne, *P. G.*, XIII, 1834. Entendue d'un point de vue tout juridique, l'assertion d'Ori-

ici par l'exégète alexandrin? Naturellement on pense à Tertullien. Des devanciers d'Origène, dont les ouvrages nous sont connus, lui seul fait difficulté; et il est à remarquer que Helvidius et saint Jérôme ne connaissaient pas, pour cette même époque, d'autre adversaire de la perpétuelle virginité de Marie. A cela s'ajoute que Tertullien écrit en effet, à deux reprises, que Jésus désavoua publiquement sa mère et ses frères à cause de leur incrédulité [1].

Du reste, Origène se montre nettement favorable à l'explication qu'il lisait dans les apocryphes de Jacques et de Pierre : les frères du Seigneur sont des enfants de saint Joseph [2].

Saint Hilaire (vers 355) connaît pareillement « des hommes irréligieux et pervers, bien éloignés de la doctrine spirituelle qui prennent occasion de ce qui est écrit des frères du Seigneur pour penser et parler de Marie d'une façon inconvenante et répréhensible. Les personnages en question ne sont pas nés de Marie, ils sont plutôt des enfants que Joseph avait eus d'un précédent mariage [3] ».

gène, à cet endroit, me semble susceptible d'un sens orthodoxe.

[1] *De carne Christi*, VII; *cont. Marc.*, IV, 19.

[2] *In Matth.*, XIII, 55; *in Luc.* hom. sept., in med. : *in Joan.*, t. I, 6; II, 12 dans la *Catena* Corderii, p. 75.

[3] *Comment. in Matth.*, I, 3-4.

3. C'est vers la fin du quatrième siècle que s'engagea la grande controverse sur la perpétuelle virginité de Marie. Elle se rattachait à un mouvement assez général qui emportait alors la chrétienté vers le monachisme. La virginité fut, comme de juste, glorifiée au-dessus du mariage; on aimait à rappeler que Jésus et Marie avaient été les premiers à lever dans le monde l'étendard des vierges[1]. Dans ce concert d'éloges, y eut-il une note excessive? C'est possible. Saint Jérôme lui-même, ne garda pas toujours la mesure. Ses ennemis le lui ont reproché bruyamment, et ses amis ont été contraints de convenir que dans son plaidoyer en faveur de la virginité contre Jovinien, il y a des écarts de langage; à leur sens, il rabaissait plus que de juste l'état de mariage[2].

Quoi qu'il en ait été, une réaction se produisit. C'est au nom de l'Ecriture que les adversaires du monachisme prétendirent cette fois exalter le mariage. Ne nous y représentait-on pas Marie elle-même comme une honnête

[1] « Il est, je crois, raisonnable de penser que le premier exemple de la chasteté a dû être donné chez les hommes par Jésus, chez les femmes par Marie. Il serait impie d'attribuer à d'autres les prémices de la virginité ». Origène, *In Matth.*, Migne, *P. G.*, t. X, 17.

[2] Cf. *Epist.*, *Hieron. ad Pammachium*, XLVIII, XLXI; *ad Domnionem*, L.

mère de famille? Après la naissance virginale de son premier-né, elle avait eu de Joseph d'autres enfants, ceux que l'Evangile appelle « les frères du Seigneur ».

Le point de départ de cette campagne semble avoir été Laodicée de Syrie. Saint Epiphane dit que, de son temps, on prêtait ce sentiment à Apollinaire († 390); tout au moins, était-elle mise en avant par quelques-uns de ses disciples[1]. De là, elle aura passé en Arabie, chez les Antidicomarianites, qui non contents de s'opposer aux excès des Collyridiens, tombèrent dans une erreur opposée[2]. Pendant qu'Epiphane les refutait, leurs idées se faisaient jour à Rome. En 380, Helvidius, homme obscur et sans talent, y publiait un libelle, dans lequel il niait ouvertement la perpétuelle virginité de Marie. Le livre fit scandale, et on pria saint Jérôme, alors à Rome, de le réfuter. C'est ce qu'il entreprit, vers 383, dans son traité *De perpetua virginitate Mariæ, adversus Helvidium*[3].

Le coup ne fut pas décisif. Quelques années plus tard, un moine romain du nom de Jovi-

[1] *Adv. Hæres.*, LXXVIII, I.

[2] Dans le traité de Saint Epiphane, *Adv. Hæres.*, la LXXVIII[e] hérésie est celle des Antidicomarianites; le chapitre suivant LXXIX, est consacré à l'hérésie des Collyridiens, qui excédaient manifestement dans le culte de Marie.

[3] Migne, *P. L.*, XXIII, 183-206.

nien, reprit la thèse d'Helvidius. Dès que saint Jérôme l'apprit, il envoya de Bethléem une nouvelle réfutation, dans laquelle il se borne à venger la virginité en général, des attaques dont elle était l'objet; estimant qu'en ce qui concerne la virginité de Marie, il avait épuisé la question dans son précédent traité[1].

On a reproché à saint Jérôme d'avoir, dans cette polémique, « révélé tous les trésors d'ironie et d'invective amère, dont son âme était remplie, de répondre à son adversaire par des plaisanteries de mauvais goût[2] ». Ce jugement, sévère jusqu'à l'injustice, oublie quelles étaient les mœurs littéraires d'alors; il ne tient aucun compte à l'auteur de l'excuse qu'il présente lui-même à la fin de son écrit contre Helvidius. « Nous avons fait de la rhétorique, nous avons badiné un peu, à la manière des bateleurs. C'est toi, Helvidius, qui nous y as forcé; toi qui, au grand jour de l'Evangile, prétends qu'une seule et même gloire attend les vierges et les personnes mariées[3] ».

Comme Jovinien s'était fait des partisans dans le nord de l'Italie, saint Ambroise écrivit,

[1] *Ibid.*, 211–338. W. Haller a réuni dans un volume tous les textes qui concernent Jovinien. Cf. *Texte und Untersuchungen,* nouv. série, II, 3.
[2] G. Herzog, dans la *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, juillet-août 1907, pp. 325, 331.
[3] *Adv. Helvid.*, 22.

lui aussi, une réfutation de ses erreurs[1]. Du reste, on ne tarda pas à les condamner, à Milan, dans un synode d'évêques. Le pape saint Sirice ratifia aussitôt la sentence, il excommunia nommément Jovinien, et huit de ses adhérents (390)[2]. L'année suivante, le concile de Capoue en fit autant pour Bonose, évêque de Sardique en Illyrie, qui s'était compromis dans la même erreur[3].

4. Le traité de saint Jérôme contre Helvidius est resté le répertoire de la question concernant la virginité perpétuelle de Marie. L'auteur reprend les arguments d'Origène et de saint Épiphane, mais il y ajoute beaucoup du sien. On avait pensé ébranler la croyance des fidèles avec trois ou quatre textes de l'Evangile. L'exégète qu'est Jérôme n'a pas de peine à réduire l'adversaire au silence, au nom de l'Evangile lui-même. L'œuvre vaut la peine d'être étudiée de près. Sa seule analyse fera voir qu'on y a bien peu ajouté depuis.

[1] *De institutione virginis*, écrit vers 392 ; la question de la perpétuelle virginité de Marie est traitée dans les ch. v-xv ; Migne, *P. L.*, XVI, 313-328.

[2] Migne, *P. L.*, XVI, 1123 ; avec la réponse du Synode de Milan au pape Sirice. *Ibid.*, 1125.

[3] *Epist. Siricii ad Amysium de causa Bonosi*, après la LVIe lettre de saint Ambroise, Migne, *P. L.*, XVI, 1172 ; cf. Denzinger, *Enchirid.*, n° 1781.

a) Le sentiment d'Helvidius est une nouveauté, une impiété, un démenti audacieux donné à la foi du monde entier[1]. « Ne pourrais-je pas soulever contre toi toute la foule des anciens écrivains : Ignace, Polycarpe, Irénée, Justin le Martyr, et tant d'autres hommes apostoliques et savants, qui ont écrit des volumes remplis de sagesse contre ceux qui étaient de ton sentiment : Ebion, Théodote de Byzance et Valentin. Si tu les avais jamais lus, tu en saurais plus long[2] ». On a reproché à saint Jérôme d'en appeler à tort aux écrivains du second siècle. Il est vrai que la controverse dans laquelle les apologistes d'alors furent engagés, portait directement sur la naissance virginale du Christ; mais les raisons qu'ils ont fait valoir ont en réalité une portée plus étendue. C'est ainsi qu'ils appellent couramment Marie *la Vierge*. Cette appellation sans correctif s'entendrait mal d'une mère de famille, fût-elle la plus honnête des femmes.

De bonne heure, la foi en la perpétuelle virginité de la mère de Dieu s'est expressément formulée par l'épithète de ἀειπάρθενος *semper virgo*. Ce terme figure déjà dans le Symbole des Apôtres, tel qu'on le proposait à

[1] § 1-4, 17-19, 22.
[2] § 17.

Antioche, à ceux qui demandaient le baptême ; il se lit pareillement dans l'exposition que saint Athanase a donnée de la formule de la foi usitée à Alexandrie[1].

De tous les auteurs ecclésiastiques des quatre premiers siècles, Helvidius n'en pouvait citer que deux en faveur de son sentiment : Tertullien et Victorin de Pettau († vers 303). Saint Jérôme lui abandonne Tertullien comme un hérétique, dont l'autorité ne vaut pas plus sur ce point que sur beaucoup d'autres. Quant à Victorin, « il a parlé, comme les évangélistes, des *frères du Seigneur*, et non pas des *enfants de Marie*[2] ». En revanche, l'apologiste de la perpétuelle virginité de Marie aurait pu se réclamer du témoignage formel d'Origène et de saint Epiphane. Le premier avait déjà traité d'*hérétiques* ceux qui, de son temps, ne professaient pas, sur ce point, le sentiment commun des fidèles ; l'autre parle de *témérité*, de *blasphème*, de *démence* jusque

[1] Καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς ἁγίας τῆς ἀειπαρθένου. DENZINGER, *Enchirid.*, 12 ; cf. 10, 142, 143.

[2] « Et de Tertulliano quidem nihil amplius dico, quam Ecclesiæ hominem non fuisse. De Victorino vero id assero quod et de Evangelistis, fratres eum dixisse Domini, non filios Mariæ. Fratres autem eo sensu, quem superius exposuimus, propinquitate, non natura » (§ 17). C'est qu'en effet tous les passages qui, chez Tertullien, ont trait à la question, se lisent dans des ouvrages composés à l'époque où il était devenu montaniste, ou du moins semi-montaniste.

là inouïe, de *nouveauté* intolérable[1]. Saint Ambroise ne tardera pas à taxer de *sacrilège* l'entreprise de Bonose pour accréditer les idées d'Helvidius[2].

b) Mais c'est sur le terrain des textes de l'Evangile que Jérôme déploie, contre son adversaire, toutes les richesses de son érudition et la finesse de son goût.

Il est écrit dans saint Matthieu (I, 18) : *Cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph, priusquam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Qu'est-ce à dire ? demandait Helvidius. Marie n'est pas simplement *confiée* à la garde de Joseph, elle est bel et bien son épouse ; et l'évangéliste n'eût pas dit *priusquam convenirent*, si l'union n'avait pas été consommée dans la suite. En parlant de quelqu'un qui ne doit pas souper, on ne dira jamais que tel événement s'est passé avant son souper. — Du reste, le même évangéliste s'exprime plus clairement encore quelques versets plus bas, quand il ajoute : *Et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum* (I, 25). Ce qui se trouve renforcé par saint Luc, quand il écrit (II, 7) : Et *peperit filium suum*

[1] ORIGÈNE, *Homilia VII*[a] *in Lucam,* in med. ; SAINT EPIPHANE, *Adv. Hæres.*, LXXVIII, 1-7.

[2] *De Instit. virginis,* V, 35.

primogenitum[1]. De pareils textes, disait Helvidius, lèvent toute ambiguïté, non seulement à cause de l'acception définitive du terme *cognoscebat*, qui s'entend ici de l'acte conjugal; mais aussi parce qu'il ne saurait être question de premier-né que dans une famille qui compte au moins deux enfants.

Saint Jérôme commence par remontrer à Helvidius qu'il vient d'entasser autant de sophismes que de mots, à moins qu'il ne préfère avouer avoir tout confondu. La personne recommandée n'est pas fiancée, la fiancée n'est pas épouse (bien que l'Ecriture lui donne le nom d'*uxor*) : voilà qui est incontestable; mais il n'est pas moins certain que l'épouse ne devient pas telle par la consommation du mariage[2]. Et saint Ambroise ajoutera qu'un contrat, en bonne et due forme, suffit à faire d'un couple mari et femme[3]. A la difficulté tirée des paroles mêmes des évangélistes : *priusquam convenirent*[4], *donec peperit*, saint Jérôme répond en citant plus d'un endroit

[1] Le texte reçu de saint Matthieu, I,25, porte *τὸν πρωτότοκον primogenitum ;* mais c'est là une interpolation, qui a été inspirée par Luc, II, 7. Saint Jérôme, aussi bien qu'Helvidius, lisaient un texte inaltéré.

[2] § 4.

[3] *De Institut. virginis*, VI.

[4] La Vulgate latine actuelle porte *antequam convenirent*, ce qui donne le même sens.

des Ecritures où *priusquam* et *donec* ne supposent pas la réalisation ultérieure de la chose qu'on dit n'être pas encore arrivée à un moment donné[1]. Puis, il en appelle, pour préciser le sens de ces locutions, au langage courant; et c'est ici que le polémiste s'est permis une application que des critiques délicats ont trouvée de mauvais goût. « Si je disais : Helvidius fut surpris par la mort avant de faire pénitence, s'ensuivrait-il qu'il ait fait pénitence après le trépas[2] ». Ce n'était là qu'une boutade, à l'adresse d'un adversaire qui s'était lui-même servi d'exemples guère plus concluants. Car enfin, dire de quelqu'un qu'on le prévint que son souper était empoisonné avant qu'il se mît à table, ce n'est pas affirmer pour autant que, ce soir-là, il ait soupé. Les exemples tirés de l'Ecriture étaient meilleurs, notamment celui du *Deutéronome*, XXXIV, 6 : *Personne ne connut le tombeau de Moïse jusqu'au jour présent.* Qui oserait conclure de ce texte que le tombeau de Moïse a été trouvé par la suite; ou même que, dans la pensée de l'écrivain, on dût le trouver jamais, malgré les recherches des Juifs?

On a dit que les exemples choisis pour neu-

[1] MATTH., XXVIII, 20; I *Cor.*, XV, 23-26; *Ps.* CXXII, 2; *Gen.*, XXXV, 4 (d'après les LXX); *Deut.*, XXXIV, 6.
[2] § 4.

traliser l'impression fâcheuse produite par le texte de saint Matthieu, I, 25, n'étaient pas tout à fait *ad rem*. Il est exact que dans les passages où les circonstances mêmes indiquent assez que le cas ne comporte pas de changement ultérieur, *donec* n'implique aucune idée de changement. Mais il en va autrement quand les circonstances invitent au contraire à attendre un changement, passé le terme marqué par *donec*. Si dans le second livre des *Rois*, VI, 23, on lisait que « Michol, la fille de Saül, n'eut pas d'enfant jusqu'à ce qu'elle eût quitté David pour devenir la femme de Phaltiel » (au lieu de *usque in diem mortis suæ*, comme le texte porte en réalité) le lecteur en conclurait, à bon droit, qu'après avoir quitté David, Michol est devenue mère, parce que la maternité est tout à la fois le but et la conséquence naturelle du mariage[1].

« Même sous cette forme, écrit M. C. Harris, l'argument n'est pas concluant. L'évangéliste n'a pas ici l'intention, même implicite, de comparer ce que furent les relations matrimoniales de Joseph et de Marie, avant la naissance de Jésus, avec ce qu'elles furent après, comme c'est le cas de l'exemple allégué. Il entend seulement affirmer de la façon la plus forte, que Joseph n'a été pour rien dans la conception de

[1] Cf. *Diction. of the Bible* (Hastings), I, 235.

Jésus. Le commentaire laconique de Bengel se trouve donc être pleinement justifié : *Donec*, non sequitur : *ergo post*. La mention subséquente des frères de Jésus ne change en rien les conditions, parce qu'il était bien connu, au moment où les évangélistes écrivaient, quels étaient ces frères; une méprise n'était pas possible[1] ».

Du reste, saint Jérôme accorde à Helvidius que le terme *cognoscebat* se doit entendre ici de l'acte conjugal; il lui reproche même de s'attarder à exclure des sens auxquels personne n'avait jamais songé[2].

L'évangile appelle Jésus le *premier-né* de Marie. Seulement, observe saint Jérôme, si tout fils unique est un premier-né, tout premier-né n'est pas un fils unique, bien qu'il puisse l'être. Pour être qualifié de premier-né, il suffit d'être sorti le premier du sein maternel, sans qu'il soit besoin d'avoir des cadets. Aussi bien, la loi de Moïse concernant le premier-né[3], trouvait son application dès que

[1] *Ibid.*

[2] Saint Jérôme exagère ou se trompe. Saint Epiphane, *Adv. Hæres.*, LXXVIII, 17, et saint Hilaire, *In. Matth.*, I, 3, ont entendu ce mot d'un acte de connaissance purement intellectuelle. Après la naissance de Jésus, saint Joseph *connut* Marie, c'est-à-dire eut une pleine connaissance du mystère qui venait de s'accomplir en elle.

[3] *Exode*, XXXIV, 19, 20.

la mère avait donné le jour à un fils, qu'il dût être fils unique, ou bien suivi de plusieurs autres. Ne dit-on pas tous les jours qu'une mère est morte, en mettant au monde son premier-né[1]?

Helvidius demandait pourquoi Joseph et Marie s'étaient fiancés, s'ils n'avaient pas l'intention d'en venir à la consommation du mariage. — C'est, répond saint Jérôme, que l'honneur de Jésus et de sa mère exigeait que celle-ci fût tenue pour l'épouse légitime de Joseph. Le voile de la loi devait cacher le mystère de Dieu jusqu'au jour où il pût être croyable; alors seulement il sera révélé. C'est encore que la Vierge-Mère avait besoin d'un protecteur, et l'Enfant d'un nourricier[2].

c) En dépit de ces explications, il reste que le texte du Nouveau Testament parle, à plusieurs reprises, des frères du Seigneur; et c'est sur ce fait qu'Helvidius insistait davantage[3].

[1] § 9, 10.

[2] Dans son *Comment. sur saint Matthieu*, I, 18, saint Jérôme ajoute une troisième raison, celle-là même que saint Ignace, *Ephes.*, XIX, avait mise en avant et qu'Origène développe, *Homil. VII*a *in Lucam*; à savoir, que le mariage de Marie avait dérobé au démon le fait de son enfantement virginal, et conséquemment le mystère de sa maternité divine. G. Herzog, *Revue d'Hist. et de Litt. relig.*, 1906, pp. 337-340, raille assez lourdement l'idée que les anciens se faisaient de la psychologie du diable. C'est prendre les choses sérieuses par les plus petits côtés.

[3] § 11.

La verve de saint Jérôme avait ici beau jeu, et elle s'est donné libre carrière. Si son adversaire était moins ignorant des choses de la Bible, il saurait qu'on y appelle frères, non seulement ceux qui sont nés d'un même père et d'une même mère ; mais aussi de simples parents, surtout des neveux et des cousins. Il lui apprendra donc que cette appellation se justifie par quatre titres différents : la nature, la nationalité, la parenté et l'affection[1].

[1] § 12-17, 14. Il est certain que dans l'Ancien Testament, le mot אח que les LXX traduisent par ἀδελφός, ne convient pas seulement aux frères proprement dits, ni aux demi-frères, *Genes.*, XXXVII, 16 ; on le donne encore aux neveux, *Genes.*, XIII, 8 ; aux cousins germains, I *Par.*, XXIII, 21 ; aux cousins plus éloignés, *Levit.*, X, 4 ; aux parents en général, IV *Reg.*, X, 13 ; et même à des simples compatriotes, *Gen.*, XIX, 6. M. Renan, à qui on ne peut pas reprocher d'ignorer l'hébreu, en a donc imposé à son lecteur, quand il a écrit : « L'assertion que le mot *aḥ* (frère) aurait en hébreu un sens plus large qu'en français est tout à fait fausse. La signification du mot *aḥ* est identiquement la même que celle du mot « frère ». Les emplois métaphoriques ou abusifs, ou erronés, ne prouvent rien contre le sens propre ». *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 25. Depuis quand, en français, donne-t-on couramment le nom de « frères » à des neveux et à des cousins ? C'est pourtant ce qui a lieu dans les textes bibliques. Cette extension de *aḥ* ne tenait pas à une métaphore, mais à la portée que le mot avait reçue de l'usage. Personne ne confondait les « frères du Seigneur » avec les Apôtres, bien que Jésus en personne ait donné à ceux-ci le nom de « frères ». Saint Augustin avait raison d'écrire à ce propos : « Quomodo loquitur sic intelligenda est. Habet linguam suam : quicumque hanc linguam nescit, turbatur et dicit : Unde fratres

On aurait pu objecter à saint Jérôme que ce sens étendu de l'araméen *aḥ* n'est pas soutenu en grec par le mot ἀδελφός ; mais il aurait répondu, avec raison, que les évangélistes ont rendu littéralement le terme araméen, en lui laissant toutes les acceptions qu'il avait couramment dans la langue parlée par les contemporains de Jésus. C'est ce que les Septante avaient déjà fait.

Au surplus, pourquoi les évangélistes n'auraient-ils pas donné le nom de « frères » à des parents de Jésus, qui n'étaient point les enfants de sa mère ; eux qui appellent saint Joseph son « père », dans la page même où ils viennent de dire qu'il ne fut pour rien dans sa conception[1] ?

d) D'où il suit que les « frères du Seigneur » peuvent très bien n'avoir pas été ses « utérins », mais seulement des parents plus ou moins rapprochés. Reste à savoir si nous avons des raisons positives d'affirmer qu'ils n'étaient pas en effet des enfants de Marie.

Les anciens, notamment saint Jérôme, ont ramené à quatre chefs principaux les motifs sur lesquels se fonde la croyance tradition-

Domino? Num enim Maria iterum peperit? Absit...! » *In Joan.*, tract. X, cap. II, 2.

[1] § 16.

nelle en la perpétuelle virginité de la sainte Vierge.

Cette virginité est implicitement affirmée dans le récit de l'Annonciation. Marie demande à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? Ce qui ne veut pas dire simplement : Jusqu'ici je n'ai point connu d'homme, car cette circonstance ne s'opposait pas suffisamment, toute seule, à ce que Marie devînt Mère; d'autant plus qu'elle était déjà fiancée, et que ses fiançailles même lui permettaient l'espoir de la maternité. La seule explication qui rende pleinement compte de cette parole, consiste à dire que Marie avait fait le propos de garder la virginité, même dans le mariage, si jamais les circonstances l'engageaient dans cet état. C'est le sentiment de la plupart des anciens, qui ont interprété le récit de l'Annonciation d'après saint Luc. Ils ont été suivis par les Scolastiques, comme aussi par les exégètes catholiques modernes, auxquels se rallient nombre de protestants[1].

Ensuite, si Marie avait eu d'autres enfants,

[1] Saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire de Nysse; parmi les modernes, Schanz, *Comment. über des Evang. des heil. Lukas,* p. 88, est un de ceux qui ont le mieux traité le sujet. Du côté des protestants, on peut citer Grotius et, plus près de nous, C. Harris, dans *Diction. of Christ and the Gospels,* I, p. 235.

pourquoi le Christ mourant aurait-il confié sa mère à un étranger, « au disciple qu'il aimait »? Cette considération, que Lightfoot croit décisive contre l'opinion d'Helvidius[1], M. Herzog la raille quand il écrit : « L'évangile de saint Jean leur (aux anciens) fournit un texte précieux. On y lisait que, du haut de la croix, le Sauveur avait dit au disciple bien-aimé, en lui montrant Marie : Voilà votre mère ! et qu'il avait ajouté, en montrant le disciple à sa mère : Voilà votre fils ! On creusa ses paroles et on trouva un sens mystérieux caché sous leur écorce[2] ». Mais non, on n'eut ici qu'à se tenir à la lettre. Le sens mystérieux et bien profondément caché sous l'écorce, serait celui que propose M. Loisy, quand il prétend que la mère de Jésus n'est, dans cette scène du quatrième évangile, que le personnage allégorique d'Israël converti, la communauté judéo-chrétienne: tandis que le disciple serait le type du croyant

[1] *Oper. cit.*, p. 272.

[2] *Revue d'Hist. et de Littér. relig.*, 1907, p. 326. Les anciens, dont on fait si bon marché, sont SAINT JÉRÔME, *Adv. Helvid.*, § 13 ; SAINT EPIPHANE, *Hæres.*, LXXVIII, 10 ; SAINT CHRYSOSTOME, *In Matth.*, v, 3 ; SAINT HILAIRE, *In Matth.*, I, 4 ; SAINT AMBROISE, *De velandis virginibus*, 47, 48 ; le pape SAINT SIRICE, *epist. de Bonoso* citée plus haut. Cette considération figure déjà dans ORIGÈNE, *In Joannem*, II, 12, in Catena Corderii, p. 75.

parfait, du chrétien johannique, de l'église helléno-chrétienne[1]!

Je ne prétends pas que le legs fait par Jésus de sa mère à un disciple soit, à lui seul, une preuve péremptoire que Marie n'avait pas d'autre fils; mais c'est une circonstance, dont on doit tenir compte pour la solution du problème des frères du Seigneur.

En troisième lieu, pourquoi les contemporains de Jésus, ses propres concitoyens de Nazareth, auraient-ils mis tant d'emphase à l'appeler le *fils de Marie*, s'il n'était pas le fils unique de sa mère? Si les frères du Seigneur sont des enfants de sa mère, au même titre que lui, comment se fait-il que nulle part, dans les Evangiles, Marie ne soit appelée leur mère[2]?

Il est vrai que le nom de la mère du Sauveur se trouve associé à celui de ses frères[3], mais la chose se comprend sans peine. Après la mort de saint Joseph, surtout pendant la vie publique de Jésus, Marie aura vraisemblablement habité sous le même toit que ses plus proches parents; peut-être même que cette vie en commun date de plus loin. Ç'a été le sentiment de plusieurs d'entre les an-

[1] *Le Quatrième Evangile*, p. 879.
[2] § 15.
[3] MATTH, XII, 47; JEAN, II, 12.

ciens, que les frères du Seigneur avaient été introduits dans le foyer de Marie, à raison de leur parenté avec son époux, quel que soit du reste le degré de cette parenté.

Comment expliquer, en dehors du fait de la perpétuelle virginité de Marie, qu'on lui ait donné invariablement le nom de *Vierge ?* Cette appellation remonte, avons-nous dit, à la plus haute antiquité chrétienne. Si Marie a eu sept enfants, dont un au moins évêque de Jérusalem (sans parler de plusieurs autres, qui ont marqué au premier rang dans cette même église), est-il croyable qu'on ait perdu si vite de vue un fait aussi notoire, pour ne plus voir en elle que la mère virginale de Jésus?

M. Renan a si bien senti la difficulté de la position qu'il avait prise tout d'abord, dans la *Vie de Jésus*[1], qu'il s'est décidé, dix ans plus tard, à l'abandonner. « Jésus, écrit-il, eut de vrais frères, de vraies sœurs. Seulement il est possible que ces frères et ces sœurs ne fussent que des demi-frères, des demi-sœurs. Ces frères et ces sœurs étaient-ils aussi fils ou filles de Marie ? Cela n'est pas probable. Les frères, en effet, paraissaient avoir été beaucoup plus âgés que Jésus. Or, Jésus fut, à ce qu'il paraît, le premier-né de sa mère.

[1] Dans la 13[e] édition, pp. 25-27.

Jésus, d'ailleurs, fut dans sa jeunesse désigné à Nazareth par le nom de « fils de Marie ». Nous avons, à cet égard, le témoignage du plus historique des Evangiles. Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve. De pareilles appellations, en effet, ne s'établissent que quand le père n'est plus et que la veuve n'a pas d'autre fils. Citons l'exemple du célèbre peintre Piero della Francesca. Enfin le mythe de la virginité de Marie, sans exclure absolument l'idée que Marie ait eu ensuite d'autres enfants de Joseph, ou se soit remariée, se combine mieux avec l'hypothèse où elle n'aurait eu qu'un fils[1] ».

C'est qu'en effet, s'il fallait rendre compte des textes par l'interprétation mythique, je préférerais encore « le mythe de la virginité de Marie » au mythe de la *Vierge* mère de sept enfants, et peut-être mariée deux fois !

Enfin, il semble bien que les personnages qui, dans l'Evangile, portent le nom de « frères du Seigneur » sont plus âgés que Jésus. On les voit jaloux de sa popularité[2], ils le critiquent et lui donnent des avis[3]; un jour même, ils tentent de mettre la main sur lui, sous

[1] *Les évangiles*, 1877, p. 542.
[2] Marc, vi, 4.
[3] Jean, vii, 1 et suiv.

prétexte qu'il est hors de son bon sens[1]. Cette attitude ne se comprend guère de la part de frères puînés, surtout étant données les mœurs de l'antique Orient. Mais, si les frères du Seigneur sont fils de Marie, ils ne peuvent pas être plus âgés que Jésus, puisque, d'après saint Matthieu et saint Luc, Marie était encore vierge, quand elle le conçut. Jésus fut le premier-né de sa mère.

5. Dans cette campagne entreprise pour la défense de la perpétuelle virginité de Marie, saint Jérôme fut appuyé par tout ce que le monde chrétien comptait alors de docte et d'illustre. En Orient : saint Chrysostome[2], saint Cyrille d'Alexandrie[3], Théodoret[4], Théophylacte[5]; sans parler de saint Epiphane[6] et de saint Basile[7], qui avaient précédé. En Occi-

[1] Marc, III, 21.

[2] *In Matth.*, hom. v, 3.

[3] *In Joannem*, VII, 5.

[4] *In epist. ad Galat.*, I, in fine.

[5] *In Matth.*, XIII, 55, *in epist. ad Galat.*, I, 19.

[6] *Loc. cit.*

[7] Je fais allusion à l'écrit intitulé *Homilia in sanct. Christi generationem* (Migne, *P.G.*, XXXI, 1468). Son authenticité est discutée : D. Garnier ne le croit pas de saint Basile, Bardenhewer pense qu'il a été interpolé. J. B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 284, estime que la perpétuelle virginité de Marie n'y est pas présentée comme un point nécessaire à l'intégrité de la foi; mais le docte critique fait ici erreur. L'auteur dit seulement que le sentiment contraire ne ruinerait pas la foi au mystère de l'Incarnation.

dent : saint Ambroise[1], saint Augustin[2], l'Ambrosiaster[3] et Pélage lui-même[4].

Au reste, les définitions expresses des papes et des conciles ne tardèrent pas à proclamer, avec autorité, que l'adversaire d'Helvidius avait défendu la foi traditionnelle. Le pape saint Sirice, dans son rescrit à Anysius (391), déclare que Bonose a été justement repris, et que ses juges ont eu raison de pousser avec horreur son sentiment. Au VIIe siècle (649), le concile tenu au Latran par Martin Ier, condamne quiconque ne confesse pas que « la toujours vierge et immaculée Marie... n'a pas engendré le Verbe de Dieu, sans atteinte pour sa virginité, laquelle a persévéré intacte après son enfantement ». Dans les temps modernes (1555), Paul IV a solennellement affirmé, à l'encontre des Sociniens, que la virginité de Marie *ante partum,*

[1] *Loc. cit.*

[2] M. Haller a réuni dans son *Jovinianus,* pp. 88-109, tous les textes de saint Augustin à ce sujet; et ils sont nombreux. Citons seulement ce que le saint docteur écrivait, en 420, du pélagien Julien : « More illius Joviniani, qui ante paucos annos hæreticus novus virginitatem sanctæ Mariæ destruebat, et virginitati sacræ nuptias fidelium coæquabat ». *Contra duas epist. Pelag.,* I, 4.

[3] *In epist. ad Gal.,* I, 19; qu'on imprime d'ordinaire à la fin des œuvres de saint Ambroise. MIGNE, *P. L.,* XVII, 338.

[4] *In epist. ad Gal.,* II; 19; à la fin des œuvres de saint Jérôme, MIGNE, *P. L.,* XXX, 808.

in partu, post partum fait partie du dogme catholique[1].

* * *

Les apologistes orthodoxes ne se sont pas contentés d'affirmer, au nom de la tradition et des textes, que les frères du Seigneur n'étaient pas nés de Marie ; ils ont encore essayé de préciser positivement le degré de parenté, qui les rattachait à la personne de Jésus. Comme on pouvait s'y attendre, ils ne sont pas tombés d'accord sur ce dernier point.

Saint Epiphane, et avec lui saint Grégoire de Nysse et saint Cyrille d'Alexandrie, se tiennent à l'opinion propagée par les évangiles apocryphes : les frères du Seigneur étaient des enfants que saint Joseph avait eus d'un mariage antérieur[2]. Origène, et, à sa

[1] *Siricii papæ epist. ad Anysium de perpet. virg. Mariæ,* (DENZINGER, *Enchirid.*, 1781) ; Concilii Lateran., sub Martino I, Can. 3 (DENZINGER, *Enchirid.*, 204) ; Pauli IV constitutio *Cum quorumdam*, confirmata a Clemente VIII (DENZINGER, *Enchirid.*, 880).

[2] S. EPIPH., *Adv. Hær.*, LXXXVIII, 7 : S. GREG. NYS., *In Christi Resur.*, orat. II ; S. CYRIL. ALEX., *In Joan.*, VII, 5. Saint Epiphane ajoute même des précisions, qui ne se rencontrent pas chez ses devanciers. Il sait que saint Joseph, frère de Clopas, était fils de Jacob surnommé Pauther ; qu'il avait d'abord été marié à une femme de la tribu de Juda, qui lui donna six enfants, quatre garçons (Jacques, Joseph, Siméon et Jude), et deux filles (Marie et Salomé). D'autres parlent ici d'Esther et de Thamar ou Marthe.

suite, saint Hilaire s'étaient déjà ralliés à ce sentiment, mais sans grande conviction[1]. Il est possible que Clément d'Alexandrie, Eusèbe et l'Ambrosiaster lui aient été favorables, mais ce n'est pas sûr[2]. Ils disent, à la vérité, que certains personnages sont, dans l'Evangile, appelés frères du Seigneur, parce qu'ils étaient, ou mieux parce qu'on *les appelait* fils de Joseph ; c'est l'expression même employée par Eusèbe, à propos de Jacques, le premier évêque de Jérusalem[3]. Quoi qu'en dise Lightfoot, la construction de la phrase, comme aussi la teneur du contexte, donnent à penser qu'aux yeux d'Eusèbe, Jésus et Jacques étaient frères parce que *l'un et l'autre étaient appelés fils de Joseph.* Reste à savoir à quel titre ils étaient fils de Joseph. N'est-il pas plus vraisemblable qu'Eusèbe dépende, sur ce point, d'Hégésippe, qu'il a tant utilisé. Or, nous avons déjà dit que celui-ci voit dans les frères du Seigneur des cousins paternels de Jésus[4].

Il est difficile de supposer que saint Jérôme ait ignoré le véritable état de la tradition. Il

[1] Voir plus haut, p. 234.

[2] Le P. Corluy, *op. cit.,* p. 15, accorde qu'Eusèbe est favorable au sentiment de saint Epiphane.

[3] *H. E.*, II, 1 : ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς.

[4] Voir plus haut, pp. 227 et ss.

a si peu conscience d'avoir rompu, dans la polémique contre Helvidius, avec un sentiment ferme et généralement reçu, que vingt ans plus tard, il écrira encore : « *Certains conjecturent* que les frères du Seigneur sont des enfants que Joseph aurait eus d'une autre femme, suivant en cela les *rêves des apocryphes*[1] ». Pour lui, il s'en tient à ce qu'il a déjà écrit dans son livre *Adversus Helvidium.* Les frères du Seigneur sont des cousins, nés de cette Marie, que l'Evangile appelle mère de Jacques le petit et de Joseph ; elle était femme d'Alphée et tante maternelle de Jésus, en tant que sœur de la sainte Vierge. Saint Jean l'appelle encore Marie de Clopas (qui devient Cléophas chez les Latins), parce qu'elle était fille ou simplement parente de celui-ci.

[1] *Comment. in Matth.,* XII, 49, 50 ; écrit en 398. De ce que nous venons de dire, on peut juger si M. Herzog a représenté correctement la situation, en écrivant : « Par ces paroles (qui affirment la virginité de saint Joseph et font des frères du Seigneur des cousins maternels de Jésus), saint Jérôme brise avec une tradition de deux siècles. A l'époque où il vivait, le récit de l'Evangile de Jacques avait fini par s'imposer à tous, sauf à quelques esprits attardés, comme Helvidius, Jérôme rejette ce récit presque universellement respecté, et il transforme en *cousins* du Christ, c'est-à-dire en fils de la sœur de Marie, comme il l'explique dans son *Comment. sur saint Matthieu,* ceux que les textes évangéliques appelaient les frères, et dont, depuis deux siècles, on faisait des demi-frères de Jésus ». *Revue d'Hist. et de Littér. relig.,* juillet-août, 1907, p. 331.

Mais ce dernier point reste, aux yeux de saint Jérôme, secondaire et sans grande importance ; il n'entend pas contester là-dessus. Ce qu'il interdit à Helvidius, au nom des textes, c'est de confondre cette Marie avec la mère de Jésus[1]. Par-dessus tout, il tient à la virginité de saint Joseph. « Tu dis que Marie n'est pas restée vierge ; et moi je prétends davantage, à savoir que Joseph lui-même fut vierge, à cause de Marie, afin que celui qui devait être vierge par excellence naquit d'un mariage de vierges[2] ».

Ce sentiment, saint Jérôme ne le fonde pas sur l'autorité de ceux qui l'ont précédé, mais sur des raisons de haute convenance ; qui sont d'autant mieux recevables, que les textes de l'Evangile, non seulement n'y contredisent pas, mais encore se comprennent mieux dans cette hypothèse. C'est uniquement de la virginité de saint Joseph et non du sentiment qui fait des frères du Seigneur des cousins de Jésus, que doit s'entendre le jugement porté

[1] *Adv. Helvid.*, 13, 14. Saint Grégoire de Nysse, *In Christi Resurrectionem*, orat. II (Migne, *P. G.*, XLVI, 648), fait, il est vrai, cette confusion, mais en un sens bien différent : la sainte Vierge serait appelée Marie mère de Jacques et de Joseph, parce que ceux-ci étaient devenus ses beaux-fils par le fait de son mariage avec saint Joseph, leur père.

[2] *Adv. Helvid.*, 19.

par Baronius : « *Hujus* (*opinionis*) *fortissimus stipulator seu potius auctor Hieronymus*[1] ».

Saint Chrysostome et saint Augustin s'étaient tout d'abord montrés favorables à l'opinion de saint Epiphane; mais ils ne tardèrent pas à se ranger à celle de saint Jérôme[2]. Suivirent bientôt après, chez les Grecs : Théodoret et Théophylacte; quant aux Latins, ils ne font mention de l'hypothèse d'un premier mariage de saint Joseph que pour la déclarer inacceptable[3].

Seulement, l'opinion de saint Jérôme ne tarda pas à s'enrichir d'explications complémentaires. A l'identité de Jacques le frère du Seigneur avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, on en ajouta une autre : Alphée lui-même était confondu avec Clopas. Dès lors, l'appellation « Marie, celle de Clopas » serait à traduire par « Marie, femme d'Alphée ». Ἀλφαῖος et Κλωπᾶς ne

[1] *Apparat. ad Annales*, XLI.

[2] SAINT CHRYSOSTOME est avec saint Epiphane dans son *Comment. in Matth.*, hom. V, 3; avec saint Jérôme dans son *Comment. sur l'épître aux Galates*, I, vers la fin. SAINT AUGUSTIN est avec saint Epiphane dans *Quæst. XVII in Matth.*, III, 2; avec saint Jérôme, *in Joann.*. tract. X, cap. II, n. 2; tract. XXXVIII, 3; dans le *Comment. sur l'épître aux Galates*, I, 19, il joint les deux opinions.

[3] THÉODORET, *In epist. ad Gal.*, I, vers la fin; THÉOPHYLACTE, *In Matth.*, XIII, 55; *in Galat.*, I, 19, où il essaye de combiner les deux sentiments : Jacques est frère de J.-C., en tant que fils légal de Joseph, qui avait, en exécution de la loi du lévirat, donné des enfants à son frère Clopas.

devaient être que deux transcriptions grecques d'un seul et même nom hébreu חַלְפַּי. Cette hypothèse jouira longtemps d'un grand succès. De nos jours, le nombre de ceux qui la contestent va croissant[1].

On a poussé plus avant dans la voie des identifications. Dans le collège apostolique, à côté de Jacques, prit place un autre frère du Seigneur : Jude, l'auteur de l'épître devint l'apôtre Thaddée ou Lebbée. Bien plus, des auteurs se sont demandé si Simon, ou Siméon, le second évêque de Jérusalem, est distinct de l'apôtre Simon dit le Cananéen ou Zélote, que saint Jérôme appelle *trinomius*. Ces identifications figurent plus ou moins dans toutes les liturgies occidentales, y compris la liturgie romaine ; mais elles sont inconnues des orientaux[2]. Le concile de Trente lui-même

[1] Cette identification qui figure, semble-t-il, pour la première fois, dans SAINT CHRYSOSTOME, *In epist. ad Gal.*, I, 19, et plus tard dans THÉODORET, *In epist. ad Gal.*, I, 19, a été, de nos jours, longuement exposée et défendue par le P. CORLUY, *op. cit.*, pp. 146-148. On peut voir les difficultés qu'elle souffre dans le *Diction. de la Bible* (VIGOUROUX), I, 419. M. Renan a soutenu successivement les deux opinions. « Ces deux noms semblent désigner une même personne ». *Vie de Jésus*, 13e édit., p. 25. « On a souvent identifié le nom d' Ἀλφαῖος avec celui de Κλωπᾶς par l'intermédiaire de חלפי. C'est là un rapprochement tout à fait faux ». *Les Evangiles*, p. 546.

[2] Les calendriers grecs, syriens et coptes distinguent Jacques le frère du Seigneur de Jacques d'Alphée. Les Grecs

identifie, en passant, Jacques l'auteur de l'épître catholique avec le frère du Seigneur[1]. De la sorte, Joseph serait le seul des frères du Seigneur qui n'aurait pas eu l'honneur de compter parmi les Douze.

Il s'en faut pourtant que ce sentiment soit reçu de tous. Sur le point de savoir s'il y a eu des apôtres parmi les frères de Jésus, deux écoles sont en présence. Le P. Corluy a fidèlement exposé et discuté les arguments qu'on a fait valoir de part et d'autre. Ces deux écoles, écrit-il, « nous les appellerons : l'une, l'école *patristique*, l'autre, l'école *exégétique*. La première appuyée surtout sur l'autorité des Pères, dénie absolument aux cousins de Jésus la qualité d'apôtres; la seconde croit trouver dans les textes de l'Ecriture des éléments suffisants pour pouvoir affirmer, malgré le sentiment contraire de plusieurs saints Pères, que deux,ou peut-être trois des « frères » de Jésus firent partie du collège apostolique. Chacune des deux écoles compte

font la fête de l'Apôtre Jacques, fils d'Alphée, le 9 oct.; celle du frère du Seigneur le 23 du même mois. Il est à remarquer que dans les plus anciens martyrologes romains, on fait mention de Jacques, fils d'Alphée, le 22 juin ; quant à Jacques de Jérusalem, son ordination est commémorée le 28 décembre, et sa mort le 25 mars.

[1] Sess. IV, decr. *Sacrosancta ;* Sess. XIV, cap. 1, *de Extr. Unct.* (Denzinger, *Enchirid.*, 786).

dans son sein des savants distingués. La première est surtout représentée par les Bollandistes Henschenius, Stiltinck et Van Hecke; dans la seconde se réunissent au célèbre critique Le Nain de Tillemont, les interprètes les plus autorisés : Patrizi, Tolet, Lucas de Bruges, Maldonat, Beelen, Liagre, Adalbert Maier, Drach, Windischmann, Hengstenberg, etc.[1] ».

Au contraire, la virginité de saint Joseph, soutenue par saint Jérôme, n'a pas tardé à devenir un sentiment commun dans l'Eglise latine; tellement que saint Pierre Damien pouvait écrire, au XIe siècle, « qu'il était l'expression de la foi de l'Eglise[2] ». Saint Thomas rejette positivement comme « fausse » l'exégèse qui fait des frères du Seigneur des enfants de saint Joseph[3].

Le P. Petau se montre moins catégorique; à ses yeux, la virginité de saint Joseph est seulement une doctrine plus vraisemblable[4]. Après la confirmation de deux siècles donnée par la piété des fidèles à cette pieuse croyance, le sentiment du docte théologien

[1] Corluy, *op. cit.*, p. 145.

[2] « Ecclesiæ fides est, ut virgo fuerit et is qui simulatus est pater », *Opusc. XVII*, 3. Migne, *P. L.*, CXLV, 384.

[3] *Comment. in epist. ad Galat.*, cap. I, lect. V.

[4] De Incarnat., XIV, III, 13; t. VII, p. 254.

paraît timide à l'excès, et, tranchons le mot, insuffisant. Aussi bien, le P. Corluy va plus loin, quand il écrit : « Le *sens catholique* s'est définitivement prononcé pour l'idée du grand interprète (saint Jérôme). Il serait désormais téméraire de révoquer en doute la perpétuelle virginité de l'époux de Marie[1] ».

[1] *Op. cit.*, p. 16.

CHAPITRE III

CRITIQUE ET CONCLUSION

1° Au sujet des textes qui concernent les frères du Seigneur, il y a une *tradition dogmatique* d'un caractère négatif; elle porte sur le sens qu'il ne faut pas leur donner. L'exégèse qui fait de ces personnages les frères de Jésus, nés de la même mère, est incompatible avec le dogme de la perpétuelle virginité de Marie. Aussi bien, c'est au nom de la foi traditionnelle, qu'on s'est invariablement opposé aux Antidicomarianites, à Helvidius, à Bonose et à Jovinien.

D'autre part, le sentiment d'Helvidius n'a pas un point d'appui suffisant dans les textes, ni dans la tradition purement historique. Certes, elle supprime la difficulté soulevée par l'expression de « frères du Seigneur »; mais, en revanche, elle introduit dans les textes des invraisemblances, des incohérences qu'une

exégèse correcte ne réussit pas à surmonter. Ce sont précisément ces circonstances du récit des Evangiles que saint Jérôme a fait valoir en faveur du sentiment opposé et que les exégètes venus après lui ont trouvées persuasives.

Quant à la tradition des trois premiers siècles, elle était si peu dans le sens d'Helvidius que celui-ci n'avait osé se réclamer que de Tertullien et de Victorin de Pettau. Nous avons dit que saint Jérôme lui contesta ce dernier. Bien plus, la foi en la perpétuelle virginité de Marie s'affirme implicitement dans le nom de *Vierge* que les apologistes du second siècle donnent par antonomase, à Marie; et elle ne tarde pas à devenir explicite dans l'appellation de ἀειπάρθενος, qui se rencontre dans les plus anciens formulaires de foi.

On a vite dit que le sentiment religieux, en se développant et en s'exaltant, d'après une loi fatale, a dépassé le sens primitif des textes; on ajoute que, à la longue, la conscience chrétienne est devenue insensible à la protestation de l'histoire. C'est là une affirmation injustifiée. Qu'on se l'avoue ou non, elle s'appuie, du moins en partie, au préjugé d'un évolutionnisme religieux radical. Aux yeux de la plupart des tenants modernes de l'exégèse d'Helvidius, toute croyance au surnaturel doit avoir son point de départ dans un fait naturel, que

a foi a transfiguré par voie de sublimation llégorique ou mythique.

Et puis, de quel droit affirme-t-on que la conscience des premières générations chrétiennes n'avait, vis-à-vis des faits primordiaux, ni intelligence, ni probité? L'étude de la littérature d'alors, en commençant par les épîtres de saint Paul, donne un démenti éclatant à cette manière de voir. Le respect des limites posées par les données primitives de la doctrine chrétienne, se laisse toucher du doigt dans la lutte longue et pénible que l'orthodoxie eut à soutenir contre les Gnostiques Docètes. Quelque attrayant que fût pour les âmes un Christ fait au ciel et tombé sur terre, à la manière d'une manne, l'Eglise est restée invinciblement attachée au Jésus des Evangiles, dont la vie est tellement solidaire des faiblesses de notre nature que la sagesse humaine s'en trouve confondue et scandalisée. Avec cette disposition, la conscience chrétienne a dû avoir des raisons pressantes pour professer la naissance virginale du Christ et la perpétuelle virginité de sa mère, étant donné surtout que certains passages des Evangiles semblaient dire le contraire.

On a prétendu que « le dogme de la conception virginale du Christ appelait, comme son complément naturel et nécessaire, la

virginité perpétuelle de Marie, et celle-ci suivait celle-là de si près qu'elle ne semblait pas pouvoir en être séparée[1] ». Voilà une manière très libre d'écrire l'*histoire* des doctrines chrétiennes. Avec cette méthode, on peut, certes, fournir une explication quelconque du symbole actuel; mais, on peut aussi, et bien davantage, faire voir que ce symbole devrait, à ce compte, être différent de ce qu'il est en effet.

Les anciens, notamment saint Epiphane et saint Jérôme, ont, il est vrai, comparé le sein de la Vierge au tombeau neuf, dans lequel fut déposé le corps de Jésus; ils ont insisté sur la souveraine convenance qu'il y avait à ce que la porte, qui avait livré passage au divin Roi, restât fermée pour tout autre. Mais, ils ne se font pas illusion sur la portée de ces considérations, qui rendent le dogme plus croyable, sans être capables, à elles seules, de le fonder.

On insinue que la croyance en la perpétuelle virginité de Marie aura commencé au second ou au troisième siècle, de la même façon qu'au quatrième siècle la virginité de saint Joseph, qui devait être le gain doctrinal de la polémique de saint Jérôme contre Helvi-

[1] G. Herzog, *Rev. d'Hist. et de Littér. relig.*, juillet-août 1907, p. 320; cf. p. 327.

lius. Au terrain déjà acquis sera venue s'ajouter une conquête nouvelle. Nous acceptons l'exemple, car il est bien choisi pour faire saisir la différence profonde, infranchissable entre un dogme et une pieuse croyance.

Quand se produisirent les dénégations de la perpétuelle virginité de Marie, ce ne fut qu'une voix dans la chrétienté, en Orient comme en Occident, pour protester, au nom de la foi traditionnelle. Les novateurs furent traités d'insensés, de pervers et d'impies. Origène les avait déjà appelés *hérétiques*. On s'attacha avant tout à affirmer le dogme, l'explication des textes faisant difficulté restait au second plan. A plusieurs reprises, l'Eglise est venue, par ses définitions sanctionner cette protestation de la conscience chrétienne. Au contraire, quand saint Jérôme parle de la virginité de saint Joseph, il a garde de se réclamer de la tradition; il sait, et il l'avoue, que des anciens (pas des moindres), ont pensé différemment à ce sujet[1]. C'est au nom des textes, c'est pour donner satisfaction à la piété des fidèles, qu'il oppose son exégèse à l'affirma-

[1] D'après le traité *Adv. Helvedium*, 19, ceux qui ont soutenu, avant lui, un sentiment contraire au sien, seraient le plus grand nombre, *plerique*. Mais on sait que ce mot n'a pas un sens très défini, sous la plume de saint Jérôme. Dans le *De viris illustr.*, 2, *plerique* devient *nonnulli*, et dans le *Comm. in Matth.*, XII, 49, *quidam*.

tion audacieuse de ceux qui ont fait de saint Joseph le père, selon la chair, des frères du Seigneur[1]. Le sentiment de saint Jérôme est devenu commun dans l'Eglise, et on a bien pu dire, qu'eu égard à l'action directrice de l'Esprit-Saint sur la piété des fidèles et le culte chrétien, il y aurait témérité à le révoquer en doute, et scandale à parler contre; mais pas un théologien n'a prétendu que ce fût là un dogme de foi, ni même une doctrine définissable. Le judicieux Tillemont le faisait déjà observer, en y insistant[2].

Le culte croissant pour la virginité, dont le

[1] « Quod plerique non tam pia quam audaci temeritate confingunt », *Adv. Helvedium,* 19. Comment saint Epiphane ne s'est-il pas aperçu qu'à moins de rompre avec le texte de l'Evangile, il était obligé d'admettre qu'au moment même que saint Joseph était le fiancé ou l'époux de la sainte Vierge, il aurait eu encore cette première femme que les Evangiles apocryphes lui donnaient? Il est manifeste en effet que la mère de deux tout au moins des frères du Seigneur, Marie de Clopas, compte parmi les pieuses femmes qui accompagnent Jésus.

[2] Je le cite. « Le cardinal Pierre Damien dit même que c'est la foi de l'Eglise; ce qu'il faut sans doute entendre de cette créance commune. Car ce grand homme était trop habile pour ne pas savoir que ce serait renverser le fondement de l'Eglise de faire un article de foi d'une chose dont l'Ecriture ne dit rien, dont le contraire a été cru par plusieurs Pères, et qui n'est soutenu entre tous les anciens que par saint Jérôme, et cela en passant, dans la chaleur de la dispute, non comme la créance de son temps, mais sur une raison fort faible... » *Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiastique,* 1693, I, p. 505.

monachisme est, au quatrième siècle, l'expression publique et sociale, a-t-il exercé une influence appréciable sur les doctrines concernant le mariage de Marie et de Joseph? Il est incontestable que les sympathies ou les antipathies pour le monachisme ont activé la polémique à ce sujet. Des deux côtés, on a cherché dans l'Ecriture des textes pour exalter ou pour déprimer l'état de virginité. Ceux-ci avaient intérêt à faire de Marie le type de l'épouse chrétienne, ne se distinguant de l'honnête mère de famille que par l'honneur de la maternité divine; ceux-là étaient heureux et fiers de pouvoir mettre sous le patronage de la « Toujours Vierge » la pratique de la virginité, qu'ils estimaient être l'idéal de la vie chrétienne. Que sous l'empire de ces préoccupations en sens inverses, des excès se soient produits, même du côté des orthodoxes, que l'on ait donné à certains textes une portée qu'ils n'avaient pas : nous en convenons. Mais il est clair, — et notre étude a voulu en fournir la preuve, — que ces influences ne suffisent absolument pas à expliquer, du point de vue strictement historique, l'origine du dogme en la perpétuelle virginité de Marie; ni la violence qu'à un moment donné, l'exégèse chrétienne aurait dû faire subir au sens primitif des textes de l'Evangile.

Du reste, qu'est-il besoin d'attendre jusqu'au IVe siècle pour signaler la réaction possible de la pratique sur la doctrine? Le Christ en personne, et saint Paul après lui, ont proclamé, dès la première heure, la prééminence de la virginité sur le mariage; et l'on sait assez que l'Eglise n'a jamais manqué d'une élite, hommes et femmes, qui ont tenu à conformer leur vie à cet idéal évangélique. Si le dogme de la perpétuelle virginité de Marie est le produit spontané de cette estime pour la continence, comment se fait-il que Tertullien, dont l'encratisme excessif est bien connu, ait été l'ancêtre d'Helvidius? Et encore, pourquoi l'ascétisme de saint Epiphane, qui était pour le moins aussi marqué que celui de saint Jérôme, ne lui a-t-il pas suggéré l'idée de la virginité de saint Joseph?... Et tant d'autres questions qui, sur ce terrain, restent sans réponse satisfaisante. Mieux vaut donc se tenir aux faits et aux textes que de subordonner sa pensée à une théorie préconçue.

2° Quel est le degré de parenté qui a valu à Jacques, Joseph, Simon et Jude d'être appelés les « frères du Seigneur »? Il n'existe à ce sujet aucune donnée dogmatique proprement dite; la tradition historique elle-même n'est ni uniforme, ni constante. Le sentiment de saint Jérôme, qui en fait des cousins de

Jésus, a depuis longtemps supplanté l'opinion de saint Epiphane; mais ce succès ne suffit pas à le rendre de tous points certain. Son exégèse a, du reste, subi, au cours des âges, plus d'une modification.

Au lieu de cousins maternels, on parle plus volontiers aujourd'hui de cousins paternels. Et même, ces parents de Jésus sont assez couramment divisés en deux groupes. Le texte des évangiles semble autoriser cette distribution. En certains passages, on se contente d'énumérer, au nombre de quatre, les frères du Seigneur; mais ailleurs quand leur mère est nommée, on n'en compte plus que deux : Jacques et Joseph[1]. N'y a-t-il pas là un indice significatif qu'ils n'étaient pas tous parents de Jésus au même titre ?

Aussi bien, des auteurs, qui deviennent chaque jour plus nombreux, tiennent que Joseph (époux de la sainte Vierge) avait un frère : Clopas, et une sœur : Marie, femme d'Alphée[2]. On voit que ce sentiment n'admet pas l'identification de Clopas avec Alphée. De Clopas seraient nés Siméon et Jude, tandis que de Marie seraient nés Jacques et Joseph[3].

[1] Cf. MATTH., XXVII, 56.

[2] Dans cette hypothèse Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ est à traduire *Marie, sœur de Clopas,* et Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου *Marie, mère de Jacques.*

[3] Voir la justification détaillée de cette opinion dans le

C'est la combinaison suggérée par le témoignage d'Hégésippe, celle aussi qui donne plus facilement satisfaction aux textes du Nouveau Testament.

Les identifications ultérieures sont encore plus incertaines. Jacques et Jude, frères du Seigneur, sont-ils à confondre avec les apôtres saint Jacques le Mineur et saint Jude? La question reste ouverte. Il faut même convenir que la réponse affirmative cadre assez mal avec les textes de l'Evangile, qui représentent les frères du Seigneur comme incrédules à sa mission[1]. On répond, il est vrai, à cette difficulté, en disant que les évangélistes n'ont entendu parler que d'une incrédulité relative; ou encore, que ces frères incrédules sont à chercher en dehors du groupe des quatre, nommés dans l'Evangile[2]. Ces rai-

P. Calmes, *L'évangile selon saint Jean,* p. 175. D'après Baronius, *Appar. ad Annales* LXI-LXVI, pp. 457-459, Marie, femme d'Alphée, sœur de Clopas et de saint Joseph, reste distincte de l'autre Marie, femme de Clopas. Par contre, celle-ci serait cousine (ἀδελφή) de la sainte Vierge; et de la sorte Siméon et Jude se trouvent être cousins du Seigneur à un double titre. — D'autres ont essayé de combiner le sentiment des modernes avec celui de saint Jérôme : Joseph et Clopas, deux frères, auraient épousé deux sœurs, portant le même nom : la Vierge Marie et Marie, dite de Clopas.

[1] Jean, VII, 5; Marc, III, 21.

[2] Cf. Calmes, *op. cit.*, in Joan., VII, 5; Corluy, *op. cit.*, p. 148; Cornely, *Introd. in libros N. T.*, III, p. 596.

sons ne sont pas absurdes, reste à savoir si on a le droit de les tenir pour recevables, étant donnée la teneur des textes.

L'hypothèse de l'identité ne s'accorde guère mieux avec le livre des Actes (I, 14), dans lequel les frères du Seigneur font un groupe, distinct de celui des apôtres[1]. Quant au texte de l'épître aux Galates (I, 19) ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδεν εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, tout le monde convient qu'il comporte un sens acceptable dans les deux opinions. Les mots décisifs εἰ μὴ ne signifient pas nécessairement qu'en outre de Pierre, saint Paul a vu encore quelqu'un des apôtres; cette particule peut aussi bien avoir un sens exclusif : Je ne vis aucun autre apôtre, absolument personne, sinon Jacques le frère du Seigneur[2].

Il est visible que certains apologistes se rangent trop facilement à l'hypothèse de l'identification par le désir d'y trouver une solution radicale à la difficulté soulevée par les frères du Seigneur. Si Jacques, fils de Marie, « celle de Clopas », est à identifier avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, il devient évident qu'il n'est pas né de Marie, mère de Jésus. Mais c'est là une considération tendancieuse

[1] Cf. I *Cor.*, IX, 5.
[2] Cf. CORLUY, *op. cit.*, p. 147.

à écarter du débat. La virginité perpétuelle de Marie et le caractère précis du lien de parenté, qui unissait Jésus à ceux que l'Evangile appelle ses « frères », sont et doivent rester deux questions distinctes[1].

[1] Cf. Cornely, *Comment. in epist. ad Gal.*, p. 412, note 1.

TABLE DES MATIERES

L'ENFANCE DE JÉSUS-CHRIST
D'APRÈS LES ÉVANGILES CANONIQUES

AVANT-PROPOS

CHAPITRE II

Histoire du dogme de la naissance virginale de Jésus-Christ

CHAPITRE III

Les modernes adversaires

CHAPITRE IV

Critique détaillée du texte des Evangiles

CHAPITRE V

Comparaison des Evangiles avec le reste du Nouveau Testament

LES FRÈRES DU SEIGNEUR

CHAPITRE PREMIER

Les faits

CHAPITRE II

Les explications

CHAPITRE III

Critique et conclusion

Paris. — Imp. Levé, rue Cassette, 17. — S.



ADDITIONS ET CORRECTIONS

P. 79, n. 2. Notre interprétation, que nous croyons être la bonne, arrête la citation après *ὁ λεγόμενος Χριστός*, et ponctuerait la phrase comme il suit : Ἰακὼβ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός· *καὶ Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος· φησίν· ἐγέννησεν ἐκ τῆς Μαρίας*. Tout ce qui suit la citation est, comme nous l'avons dit, un commentaire que le juif ajoute de son cru.

P. 135. Supprimer le signe § Ier.

P. 139, n. 1. *βασιλικος*, lire *βασιλικός*.

P. 174. Supprimer le signe § II.

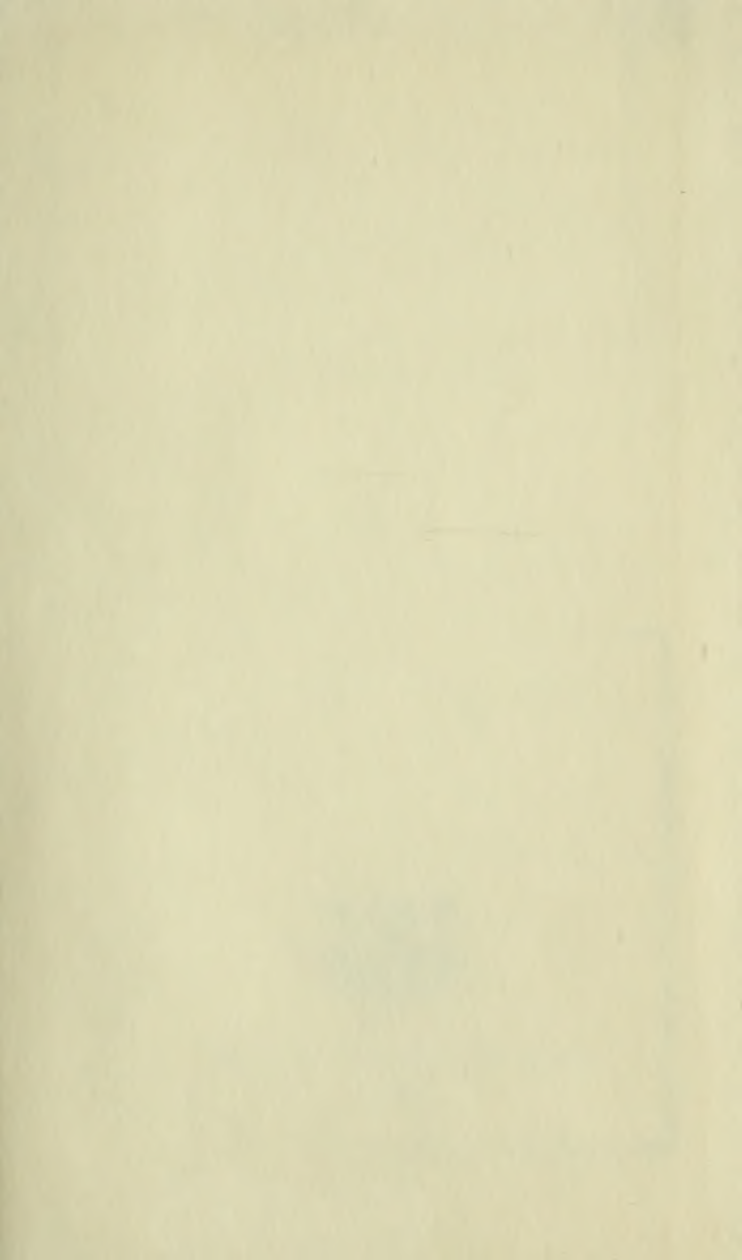
P. 179. « Nous avons déjà dit ce que cette opinion a d'anormal, d'arbitraire et d'invraisemblable ». Voir pp. 57-63.

P. 275, l. 20. Dans quelques exemplaires quelques lettres sont tombées; suppléer : par le désir...



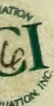


Paris. — DEVALOIS, 144, av. du Maine (14 dans le passage)




Duke University Libraries
D00242183K






DUKE-LSC
D00242183K